A mon collègue Gilson
tout cordialement
Ch. Guignebert

Le Christianisme
médiéval et moderne

1

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

CHEZ LE MÊME ÉDITEUR

L'ÉVOLUTION DES DOGMES (*Bibliothèque de philosophie scientifique*), 1910.

LE PROBLÈME DE JÉSUS (*Bibliothèque de culture générale*), 1914.

LE CHRISTIANISME ANTIQUE (*Bibliothèque de philosophie scientifique*), 1921.

LA VIE CACHÉE DE JÉSUS (*Bibliothèque de culture générale*), 1921.

CHEZ D'AUTRES ÉDITEURS

TERTULLIEN. ÉTUDE SUR SES SENTIMENTS A L'ÉGARD DE L'EMPIRE ET DE LA SOCIÉTÉ CIVILE. Paris, Ernest Leroux, 1901, in-8°.

MANUEL D'HISTOIRE ANCIENNE DU CHRISTIANISME. LES ORIGINES. Paris, A. Picard et fils, 1907, in-12. Épuisé.

MODERNISME ET TRADITION CATHOLIQUE EN FRANCE. Paris, Collection de la *Grande Revue* (Librairie Cornély) s. d. (1908), in-8°.

LA PRIMAUTÉ DE PIERRE ET LA VENUE DE PIERRE A ROME. Paris, E. Nourrys, 1909, in-8°.

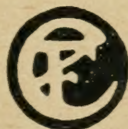
LE PROBLÈME RELIGIEUX DANS LA FRANCE D'AUJOURD'HUI. Paris, Garnier frères, 1922.

Bibliothèque de Philosophie scientifique

CHARLES GUIGNEBERT
PROFESSEUR A LA SORBONNE

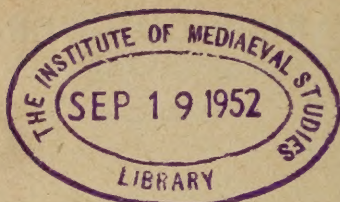
Le Christianisme

médiéval et moderne



PARIS
ERNEST FLAMMARION ÉDITEUR
26, RUE RACINE, 26

1922


THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
SEP 1 9 1952
LIBRARY

AVANT-PROPOS

Le présent livre poursuit et achève le dessein annoncé par *Le Christianisme Antique*, et qui est de faire comprendre, dans ses traits essentiels, la vie historique de la religion chrétienne. Il le prend au seuil du Moyen Age et il le conduit jusqu'à nos jours. On me pardonnera de répéter, pour éviter tout malentendu, que je ne me flatte nullement d'avoir dit, même sommairement, de l'énorme et si complexe sujet que je prétends embrasser, tout ce qu'il faudrait pour qu'on en distinguât les divers aspects. J'ai seulement cherché à bien marquer, tels que je les voyais, ceux d'entre eux qui m'ont paru être les plus apparents; ce sont aussi, j'imagine, les principaux, ceux auxquels les autres se subordonnent. J'ai dû, trop souvent, présenter mes opinions dans un raccourci excessif; j'en ai du regret, mais je n'ai pu me dérober aux contraintes que j'avais d'avance acceptées. J'espère que la clarté de l'ensemble n'aura pas trop souffert des compressions qu'il m'a fallu faire subir au détail, et qu'à défaut du rigoureux enchaînement des faits, auxquels je suis réduit à faire allusion plus qu'il ne m'est permis

de les exposer, on saisira nettement la suite des idées que je me suis efforcé d'en dégager. J'ai essayé de compenser les inconvénients de ma brièveté en indiquant, chemin faisant, quelques livres profitables, où le lecteur curieux de voir au delà de ce que j'ai pu lui montrer, trouvera de quoi se satisfaire.

10 novembre 1919.

PREMIÈRE PARTIE

LE MOYEN AGE
LA THÉOLOGIE ET L'ÉGLISE

CHAPITRE I

Le Haut Moyen Age[1].

I. Pourquoi nous nous attachons désormais à l'*Eglise occidentale.* — Cristallisation de l'Eglise orientale. — Séparation des deux Eglises : ses conséquences.

II. — *Saint Augustin* : fin de l'antiquité et commencement du Moyen Age. — Etendue et profondeur de son influence. — Il affermit le principe de l'*autorité* de l'Eglise. — Nécessité de ce principe pour les simples, qui y voient la garantie de leur foi. — Réalité du mouvement et de la vie dans ce cadre réputé immobile.

III. *Ce que sont les fidèles au début du Ve siècle.* — Le paganisme fondamental sous l'apparence chrétienne. — Entrée des Barbares dans la foi ; caractères de leur christianisme. — Servitude et puissance de l'Eglise aux VIe et VIIe siècles. — Ce qu'est vraiment la religion du Haut Moyen Age. — Culte des saints et des reliques. — Survivances païennes diverses. — La dogmatique passe au second plan. — Rapport de cette religion avec les mœurs et la culture du temps.

1. Bibliographie dans G. Ficker et H. Hermelink. *Das Mittelalter* (2e volume du *Handbuch der Kirchengeschichte* de G. Krüger). Tübingen, 1912.

IV. *Effort de relèvement* : les moines et les grands chefs de peuples. — Charlemagne; Alfred le Grand; les Othons. — Sens et portée de la *renaissance carolingienne*. — L'exception et l'anticipation marquée par *Scot Erigène*. — Distinction entre la religion des docteurs et celle du peuple : inconvénient présent et danger pour l'avenir. — Action de la foi des simples dans le même temps.

V. *La décadence carolingienne et le désordre féodal*. — Retentissement sur la religion, la vie chrétienne et l'Eglise. — La vie du clergé. — La foi et la pratique des fidèles. — Réaction de l'Eglise contre l'anarchie féodale. — Le mouvement monastique; Cluny. — Son action sur la vie ecclésiastique et sur la constitution du pouvoir du pape.

I

C'est désormais l'Eglise occidentale, uniquement, que nous allons considérer. L'Eglise orientale a son histoire propre, qui tient à l'esprit particulier qui l'anime, à la langue qu'elle parle, aux circonstances parmi lesquelles se développe son existence; et son influence sur la vie religieuse de l'Occident, depuis le début du Moyen Age, se réduit à assez peu de chose.

Les Orientaux, aux premiers siècles de l'ère chrétienne, possédaient le génie de la spéculation religieuse, le goût et le sens de la discussion théologique, à laquelle, d'ailleurs, se prêtait fort bien leur langue souple et nuancée. Ils furent les fondateurs et les pères de la dogmatique, qui, après tant de débats acharnés, se trouvait fixée dans ses grandes lignes au début du ve siècle. Mais ils finirent par s'enliser dans leur propre subtilité; et surtout, en condamnant Origène, ses écrits et ses méthodes (au début du ve siècle), ils se fermèrent, sans y prendre garde, la plus large voie que leur spéculation pût suivre, celle même qu'elle suivait depuis plus d'un siècle. Ils éparpillèrent leur pensée sur des détails et l'usèrent dans des querelles misérables, si bien qu'elle ne tarda pas à se rapetisser à la mesure de leurs préoccupations ordinaires. Jean Damascène, en qui semble revivre, au

milieu du VIIe siècle, l'esprit des grands docteurs d'autrefois, constitue, dans le désert de son temps, une exception d'autant plus remarquable qu'elle est unique. On dirait aussi que du jour où ils perdent le contact habituel avec les Latins, pratiques et pondérés, les Byzantins ne savent plus que tourner sur place. Ce contact tonifiant, ils ne le perdent pas, à vrai dire, par leur faute. La dislocation de l'Empire d'Occident et son dépeçage par les Germains semblent replonger le monde latin dans la barbarie, et les gens d'Occident oublient le grec ; l'évêque de Rome lui-même ne le sait plus d'ordinaire. Dans ce grand trouble où s'agitent conquérants et conquis, les relations régulières et suivies, voire même intermittentes et passagères, d'un bout de la chrétienté à l'autre, deviennent très difficiles. Enfin la germanisation de l'Occident lui fait un esprit nouveau qui s'accorde mal avec celui des Orientaux et qu'ils méprisent. L'Italie reste bien, durant quelque temps, un terrain où se rencontrent encore les deux mondes, mais les Byzantins, pour s'être montrés maîtres trop rudes, se font un ennemi de l'évêque de Rome, et il n'a de cesse qu'ils ne soient expulsés.

A partir du VIIIe siècle, les rapports qui se poursuivirent entre les deux groupes de chrétiens s'accordèrent à les brouiller : d'une part les patriarches de Constantinople supportèrent mal les prétentions du pontife romain. Dès le IXe siècle, l'un d'eux, Photius, rompait l'union ; en 1054, un autre, Michel Cérularius, exploitant à la fois des divergences doctrinales — comme celle qui se marque sur *la procession du Saint-Esprit* [1] — et des différences dans les usages liturgiques — comme celle que constitue la communion avec du pain ordinaire (usage oriental) par rapport à la communion avec du pain *azyme*, non fermenté (usage occidental) — rendit

1. Le Saint-Esprit procède-t-il seulement du Père ou du Père et du Fils ? Les Orientaux soutiennent la première opinion, les Occidentaux la seconde.

le schisme définitif. On entend bien que cette rupture entre les deux moitiés de l'Eglise, dont l'une avait vraiment fondé et façonné la foi, ne s'accomplit pas sans que l'autre en souffrît notable dommage. L'Eglise d'Occident n'avait jamais possédé le véritable génie théologique, le fécond esprit d'invention dogmatique, à la fois profond et large, par quoi le symbole des Apôtres avait évolué vers celui de Nicée et celui de Constantinople. Esprit générateur d'agitations et de querelles, sans doute, mais aussi agent de progrès incessant, je veux dire d'adaptation ininterrompue de la foi aux besoins changeants de la conscience religieuse des hommes. Toute pénétrée de l'esprit romain, juridique et pratique, l'Eglise d'Occident ne s'était guère intéressée par elle-même qu'aux questions de morale, de conduite de la vie, de discipline et d'organisation ; et l'on peut même dire que c'est toujours par rapport à ces préoccupations essentielles qu'elle a considéré les débats doctrinaux de l'Orient qui sont venus jusqu'à elle. Elle ne fera pas autrement désormais et ses hardiesses de pensée, quand elles ne sortiront point d'initiatives isolées, la porteront bien rarement hors des problèmes qui l'avaient toujours retenue de préférence. Le principal de son effort théologique — qui n'est pas à nier — tend à l'*apologie* et aussi à la *démonstration* des vérités acquises en dehors d'elle, bien plus qu'à leur accroissement évolutionnel. Elle *dogmatisera*, pour ainsi dire, l'immobilité, et s'il lui était, par définition, impossible de faire positivement le contraire, elle aurait, peut-on croire, évité l'imprudence d'y compromettre son avenir, si elle avait continué de subir l'influence de la mouvante pensée de l'Orient, qui, tout en proclamant son inébranlable attachement à la tradition, la modifiait sans cesse. Jamais aucun effort ne sut renouer le lien qui s'était rompu.

D'autre part, les froissements réciproques qu'engendrèrent les croisades, la prise de Constantinople, en 1204, et l'exploitation de l'Empire grec par les barons d'Occi-

dent, à la suite de la quatrième croisade, la reprise par les Byzantins de leurs terres et de leurs villes, moins de soixante ans plus tard furent autant de causes d'antipathie partagée.

Cependant les Grecs venaient de se décider, après bien des tergiversations (12 décembre 1452), à proclamer dans l'église Sainte-Sophie, le pacte d'union conclu à Florence depuis déjà treize ans, quand Mahomet II parut sous les murs de Constantinople, et la ville fut enlevée le 29 mai 1453. Par la volonté du Sultan, joyeusement obéi ce jour-là, le compromis de Florence fut bientôt dénoncé et l'Eglise grecque, divisée en groupes ethniques peu cohérents, eut désormais assez de subsister sous la domination turque, sans chercher à retrouver la tradition perdue de son antique activité théologique. En revanche, elle subit les exigences que lui imposa la foi des simples dont elle consolait la détresse et entretenait les espoirs : elle se ritualisa de plus en plus minutieusement ; elle se paganisa du même coup, devint aussi peu intellectuelle que possible, et, réduite à l'état de religion de populations immobiles, comme elles, vécut sans bouger et sans penser. Ce n'est que de nos jours qu'en elle, et dans les Eglises orientales sorties d'elle, se manifestent quelques sérieuses velléités de réveil. Durant tout le Moyen Age, elle n'a guère agi sur la foi occidentale que pour la troubler, si, comme il y a lieu de le croire, une au moins de ses hérésies, celle des Pauliciens, sortie, vers le milieu du VIIe siècle, d'une église d'Arménie, qui gardait le credo de l'antique hérésiarque Marcion, a, peu à peu, gagné les contrées d'Occident, et qu'il y faille voir une des sources de l'albigéisme.

II

On peut dire que l'histoire ancienne du christianisme occidental se termine avec saint Augustin, car, non

seulement le temps où vit ce grand docteur voit s'accomplir les événements décisifs qui bouleversent de fond en comble le monde romain d'Occident et marquent sa fin, mais encore, dans son œuvre immense, produit d'une âme inquiète et d'un esprit toujours en mouvement, se concentre ou s'explicite, se clarifie ou s'ordonne, sous l'influence profonde, sinon toujours visible de principes platoniciens, toute la pensée chrétienne des quatre premiers siècles. En son esprit s'éprouvent toutes les idées répandues avant lui dans l'Eglise et sa doctrine marque une halte, établit comme un palier dans l'ascension majorante de la foi. C'est pourquoi il est également exact de dire que de saint Augustin procède toute l'évolution médiévale du christianisme théologique d'Occident. Il forme vraiment le trait d'union entre la pensée chrétienne antique et la spéculation scolastique. D'ailleurs son rôle ne prend pas fin avec la ruine de l'Ecole. Il fonde la mystique de la Réforme autant que celle du Moyen Age et il inspire le protestantisme, comme il a inspiré l'Eglise médiévale. Evidemment son influence, encore si puissante au XVIIe siècle, où elle engendre le Jansénisme, ne s'exerce pas toute seule durant plus de douze siècles, mais elle demeure à la base de toutes les spéculations, même les plus syncrétistes et les plus étrangères à son esprit. Dans l'énorme et confuse symphonie que constitue la pensée théologique des âges qui l'ont suivi, elle représente, dirait-on, la basse continue et fondamentale, qu'on n'éprouve pas toujours le besoin de réaliser, mais sur laquelle on appuie avec confiance les développements mélodiques les plus audacieux.

Ce ne sont pas seulement la tradition la plus conservatrice ou l'orthodoxie la plus scrupuleuse qui, durant le Moyen Age, cherchent et trouvent leur soutien dans les écrits de saint Augustin; sa doctrine — hormis quelques thèses excessives sur la prédestination, que l'opinion commune des théologiens a laissé tomber — constitue l'autorité suprême pour les docteurs de toutes les écoles.

Avant que de se risquer à le contredire sur le moindre point, ils usent de tous les artifices d'interprétation pour essayer de se le concilier; des explications qu'il n'a données qu'en passant, et à titre de simples hypothèses, sont traitées par eux avec autant de respect que des vérités établies. A côté des maîtres du raisonnement, les mystiques le révèrent aussi et trouvent en lui le principe de leur contemplation. Il n'est pas jusqu'aux hérétiques qui ne se réclament de lui : Gottschalk au IXe siècle [1], aussi bien que, plus tard, Luther, Calvin et les jansénistes. Aujourd'hui même les deux mondes entre lesquels se divise le christianisme occidental, le catholique et le protestant, s'unissent encore en lui. Enfin ses opinions, sur quelques points essentiels de la foi, par exemple sur la grâce et la prédestination, ou sur les rapports de la raison et de la révélation [2], ont alimenté, de son temps jusqu'au nôtre, toutes les discussions des théologiens, comme ses redoutables affirmations sur la nécessité de punir les sacrilèges, justifient par avance toute l'intolérance médiévale et l'Inquisition.

Cependant saint Augustin n'a pas fait que fonder la théologie de l'Occident, poser les thèmes principaux de sa spéculation, orienter sa mystique et formuler les règles de sa morale publique; personne plus que lui n'a travaillé à fortifier dans l'Eglise, j'entends dans le

1. Gottschalk est un moine qui soutient la prédestination absolue de l'homme et subit une rude persécution de la part de son archevêque, le célèbre Hincmar de Reims.

2. Du point de vue particulier de l'évolution de la pensée chrétienne, notons, en passant, comment Augustin concevait cette relation. Dieu, disait-il, nous a donné la raison pour le connaître, donc elle peut le connaître; mais, seule, elle ne le conçoit que *négativement*; c'est-à-dire qu'elle ne peut que prononcer qu'il n'est pas *ceci* ou *cela*. Une connaissance plus directe et plus positive de sa nature procède toute de la révélation et la raison doit alors se borner à s'expliquer la révélation. D'où ces formules célèbres : *je crois pour comprendre* (*credo ut intelligam*), ou *la foi précède l'intelligence* (*fides præcedit intellectum*). Nous sommes loin du rationalisme grec, d'où, pourtant, Augustin est parti.

corps constitué des autorités ecclésiastiques, le principe de l'*autorité* en matière de foi; personne plus que lui n'a contribué à faire accepter l'opinion qu'une décision de l'Eglise est une vérité contre laquelle la raison humaine n'a point qualité pour s'insurger et que les Ecritures saintes elles-mêmes ne valent que par la garantie et selon l'interprétation de l'Eglise [1]. Cette affirmation redoutable, que la Réforme a rejetée, moins complètement d'ailleurs qu'elle ne l'a cru, a été, durant le Moyen Age, la pierre angulaire de l'édifice catholique, si bien qu'on ne conçoit pas comment il aurait pu s'élever sans elle.

Au reste, cette même affirmation rencontrait de solides appuis dans la foi populaire, à laquelle Augustin savait bien qu'il fallait faire quelques concessions, telles que de se contenter de son assentiment sur les points essentiels de la doctrine, de fermer au besoin les yeux sur ses menus écarts, et surtout de lui pardonner ses involontaires retours à des habitudes ataviques. Mais il ne comprenait pas complètement quel ardent désir de fixité cachait l'apparente mobilité de cette foi-là.

Sans doute les simples sont accessibles à toutes les suggestions du passé, des circonstances et du milieu; leur sensibilité religieuse s'émeut d'autant plus vite et réagit d'autant plus profondément qu'elle est plus collectivement touchée, et ils se montrent d'ordinaire incapables de la régler, en sorte qu'ils mettent bien souvent les théologiens dans l'embarras. D'instinct encore, ils se sentent poussés à multiplier les objets de leur foi et à les grossir. En fait donc, ils constituent dans l'Eglise un élément d'agitation, plus ou moins sensible selon les temps, mais actif et toujours instable. Et pourtant rien ne les effraie plus que l'idée d'un changement dans leur croyance et rien n'est plus logique que cet effroi. Pour

1. Il répétait volontiers qu'il ne croirait pas à l'Evangile si l'Eglise ne lui en garantissait pas la véracité.

qu'un homme accorde à un credo quelconque son assentiment réfléchi et raisonné, il faut qu'il éprouve le besoin ordinaire de réfléchir et de raisonner; il faut aussi qu'il en ait l'habitude, et l'expérience prouve qu'elle n'est pas commune, qu'elle suppose une éducation de l'esprit et un genre de vie, qui, de tout temps, ont représenté le précieux privilège d'une minorité, encore plus réduite au v[e] siècle qu'aujourd'hui. Les hommes qui forment la majorité peuvent bien trouver en eux-mêmes le principe de leur vie religieuse, mais il s'agite dans leur conscience à l'état de désir confus; ils se montrent incapables de l'organiser, comme ils restent impuissants à régler leur esprit. Ils n'arrivent pas d'eux-mêmes à rendre véritablement *un* leur *moi* intellectuel et moral; c'est du dehors que leur viennent les clartés et les directions nécessaires. Elles se présentent d'ordinaire sous la forme d'affirmations de caractère métaphysique et invérifiable; peu importe qu'elles ne soient elles-mêmes ni très cohérentes ni très faciles à justifier, pourvu qu'elles paraissent nettes et décisives. Mais, pour qu'on les puisse identifier à la Vérité, il faut qu'elles ne bougent plus, que, posées par une autorité digne de confiance, ou, du moins, censée telle, elles trouvent en elle un soutien inébranlable. C'est pourquoi les simples fidèles, au temps d'Augustin, et lui-même avec eux, croyaient volontiers que l'Eglise représentait une institution divine, établie pour enseigner sans erreur et conserver intactes les vérités éternelles, révélées par le Christ et par l'Esprit. Ne l'oublions pas, d'ailleurs, ces affirmations fondamentales, ces vérités essentielles de la foi, considérées comme acquises et indiscutables, ne sont jamais qu'un cadre; la réalité de la pensée et de la vie religieuses qu'il enferme varie infiniment d'âge à âge et de milieu à milieu, car le cours des temps modifie la raison des hommes instruits comme la sensibilité des ignorants.

III

Or, au début du ve siècle, les ignorants et les demi-chrétiens encombraient l'Eglise. Ainsi que le dit excellemment Mgr Duchesne, « la masse était chrétienne comme le pouvait être la masse, de surface et d'étiquette; l'eau du baptême l'avait touchée, l'esprit de l'Evangile ne l'avait pas pénétrée ». Et il n'en pouvait être autrement : le clergé avait cru nécessaire de hâter la conversion des masses populaires, que le gouvernement impérial livrait à sa propagande, et, sacrifiant la qualité à la quantité, il avait joyeusement inscrit au nombre des conquêtes de la foi, des hommes qui n'en connaissaient guère que quelques formules, ne pouvaient pas les comprendre et n'avaient, en les apprenant, rien oublié de leurs habitudes païennes. Il aurait fallu beaucoup de temps et de méthode pour faire de ces néophytes de véritables chrétiens et mettre la doctrine, autant que l'éthique du christianisme fondé aux trois premiers siècles, à l'abri de leurs inconscients attentats. Mais, en ce temps-là, le monde romain se décomposait; partout se manifestaient les signes précurseurs d'un cataclysme imminent; l'Eglise elle-même était toute ébranlée par les hérétiques et les factieux ; aussi l'heure ne semblait point favorable à entreprendre une œuvre de si longue haleine et les évêques d'alors durent se contenter de redresser du moins mal qu'ils le purent et empiriquement les choquantes déformations de la foi chrétienne qu'ils apercevaient autour d'eux. Tout de suite les invasions des Barbares vinrent rendre leurs efforts inutiles.

Si le choix eût été offert à l'Eglise entre laisser les envahisseurs à leur paganisme et chercher à les gagner au Christ, son devoir, comme son intérêt matériel, lui eussent dicté sa décision et l'eussent inclinée à se contenter d'une conversion qu'elle ne pouvait espérer

bien profonde ; mais elle ne fut pas même libre de se décider à son gré. D'abord, bon nombre de Barbares étaient déjà chrétiens de nom quand ils entrèrent dans l'Empire, tels les Goths, convertis dès le IVe siècle, par Ulfila, il est vrai à l'arianisme. La plupart des autres, dans leur violent désir de s'égaler aux *Romani*, acceptèrent sans tarder la foi de l'Empereur. Je veux dire qu'ils crurent l'accepter, car que put faire le clergé devant leur nombre et leur hâte? Les instruire? Il n'y fallait pas songer; on dut se borner à leur enseigner le symbole baptismal et on les baptisa en masse, remettant à plus tard le soin d'extirper leurs superstitions, qu'ils gardaient intactes. A vrai dire, ce « plus tard » ne vint pas et l'Eglise les adapta tant bien que mal à ses formes, eux, leurs coutumes et leurs croyances. De leur part, ils se contentèrent d'habiller leur paganisme à la chrétienne.

L'opposition irréductible du clergé orthodoxe à l'arianisme des conquérants garantit le fonds de la population chrétienne, sur lequel il possédait une souveraine influence, de la contamination hérétique et, aujourd'hui encore, les historiens catholiques attachent une grande importance au baptême de Clovis, par les mains de saint Rémi, qui fit du petit royaume des Francs Saliens, le rempart de l'authentique foi nicéenne. Les conquêtes mérovingiennes favorisèrent évidemment l'élimination ou l'absorption des Burgondes, Wisigoths et Ostrogoths mal pensants, et consolidèrent l'autorité de l'Eglise ; mais ces deux conséquences n'eurent point la même importance. Je veux dire que la foi chrétienne des nouveaux venus et des « Romains » du commun n'était point pour lors si délicatement nuancée qu'elle fût vraiment modifiée par une opinion fâcheuse sur la nature du Fils et sa relation au Père. Elle n'en était pas à cela près et l'arianisme aurait prévalu que, selon toute apparence, pas grand'chose n'aurait été changé à ce qu'il advint de l'Eglise par la suite. En revanche, il

ne fut point indifférent que là où le roi se trouva orthodoxe, dans le royaume mérovingien, modèle ecclésiastique des autres, l'Eglise devînt une sorte d'institution « nationale » dont le roi était le chef au temporel, et que, réciproquement, elle représentât le seul principe existant encore, d'unité sociale et même politique, le seul principe d'union et de discipline morale qui ne fût point la contrainte brutale.

Les pires chenapans redoutent alors sa puissance surnaturelle, par quoi elle peut leur ouvrir ou leur fermer à son gré les portes du paradis. La plus sûre des œuvres salutaires, surtout la plus efficace des œuvres de pénitence, c'est, dans l'opinion commune de ce temps-là, une belle donation à une église et, s'il se peut, à plusieurs, afin de se faire des amis parmi les saints qu'on y invoque. L'exemple donné par les princes eux-mêmes est si bien suivi, au VIe et au VIIe siècles, et la richesse foncière du clergé s'accroît tant et si vite, que les rois s'en inquiètent; en même temps, les terres d'Eglise se dégagent peu à peu des obligations publiques, impôt et service militaire.

Cette situation privilégiée où se consolide l'Eglise ne va point sans inconvénients pour elle et la médaille a son revers. Les rois Barbares en viennent à considérer les évêchés comme de simples offices royaux, dont ils disposent à leur gré au mépris des canons [1]; or leur choix n'est pas toujours éclairé et il leur arrive de récompenser d'une mitre des services qui n'ont rien d'ecclésiastique.

D'autre part, à mesure que grossit la fortune de l'Eglise et que l'ordre et la continuité lui donnent meilleure apparence, elle constitue une plus forte tentation pour ceux-là même qui l'ont formée. Des princes besogneux, tels Chilpéric ou Charles Martel, n'y résisteront pas. Mais, à vrai dire et en fin de compte, l'Eglise

1. Un édit de Clotaire II (614) pose cette prétention tranquillement comme un droit.

ne perdra pas à être quelquefois spoliée ; la repentance des coupables lui viendra toujours, accompagnée d'une lourde compensation. Sa durée lui permet de surmonter les épreuves passagères : les mauvais princes passent et elle reste pour recueillir les bienfaits des bons.

Il arrive bien aussi que le roi, pensant la servir, la compromet et l'embarrasse beaucoup, en se mêlant de ses affaires inconsidérément et avec la naïve suffisance d'un ignorant qui se sait puissant. Un des petits-fils de Clovis, l'affreux Chilpéric, n'aura-t-il pas la manie de se croire théologien et l'audace ingénue de prétendre élucider à sa manière le mystère de la Sainte-Trinité ?

Cependant, étant donné les conditions générales imposées à la vie chrétienne par la régression de toute culture que marque la chute de l'Empire romain d'Occident, la véritable intelligence de la religion chrétienne s'obscurcit rapidement. Les formules que vont répétant les gens d'Eglise, sans les bien entendre eux-mêmes, ne recouvrent plus qu'une immoralité sans frein et une foi incohérente et grossière, un lourd syncrétisme, où les superstitions germaniques, mêlées aux superstitions autochtones, tiennent pratiquement plus de place que les affirmations chrétiennes.

Alors s'amplifie, d'une façon effrayante, le culte des saints, des reliques et des images, la confiance dans les rites et dans les gestes ; par quoi le polythéisme et la magie achèvent de se réinstaller dans l'Eglise. Ces Barbares, récemment venus à la foi, apportaient avec eux une représentation anthropomorphique de la divinité, qui s'accordait, en la fortifiant, avec celle que n'avaient jamais parfaitement quittée les paysans de l'Empire romain : le dieu du *credo* chrétien leur devait paraître bien peu accessible et les saints intercesseurs, successeurs naturels des dieux spécialisés et familiers, les séduisaient bien davantage. Ils développent donc leur culte, pas très relevé toujours, c'est bien certain, mais *pratique* et, si j'ose dire, de bon rendement journalier :

on demande aux saints le miracle utile, la guérison nécessaire et la solution, inutilement cherchée par des moyens humains, dans les cas embarrassants de tout genre. On reste en relation constante avec eux, on leur écrit et on attend leur réponse ; on les redoute, mais on passe des contrats, voire des marchés avec eux ; on les récompense s'ils donnent satisfaction ; on les menace et même on les châtie, en les privant de leur culte, ou parfois en les affligeant, dans leurs images, de graves peines corporelles, au cas contraire. On les emmène à la guerre sous les espèces de leurs reliques et on les oppose aux épidémies et cataclysmes divers en de longues processions ; on recherche leur protection dans la mort en se ménageant une sépulture aussi près que possible de leur tombeau. La vieille loi romaine, déjà inscrite sur l'une des Douze Tables : *hominem mortuum in urbe ne sepelito neve urito* (*un mort ne doit être ni enseveli ni brûlé dans la ville*) est, malgré la résistance du clergé, complètement débordée ; attendre *ad sanctos*, et comme dans l'ombre d'un bienheureux, l'heure de la résurrection est le plus cher désir de tout homme.

Pour se procurer de bonnes reliques, on ne recule devant aucun hasard : au besoin on les enlève de vive force ou on les dérobe. Il n'est pas prudent pour un personnage vénéré de se mettre en voyage s'il est mal portant ; on ne peut savoir jusqu'où l'espoir de conserver un corps puissant poussera le zèle des hommes chez qui la maladie peut l'arrêter en chemin. On ne conçoit plus une église sans qu'elle contienne le *sepulchrum* d'un saint, c'est-à-dire un tombeau, avec quelque partie de son corps, ou au moins, un objet qui l'a touché et où sa puissance (*vis*) surnaturelle a passé. Le sanctuaire qui a la chance de posséder un *sepulchrum* de saint réputé influent et actif a sa fortune faite du coup ; pèlerins et offrandes y affluent. Ainsi saint Martin enrichit sa basilique de Tours des dons que la terreur ou la gratitude entassent autour de son sépulcre.

On entend bien que la dogmatique chrétienne n'a pas grand chose à faire avec une semblable dévotion, laquelle, en revanche, s'accommode parfaitement de promiscuités étroites avec des superstitions païennes. Il est à noter qu'en général les rois Barbares, et spécialement les Mérovingiens, ne cherchent pas à imposer leurs croyances à leurs sujets; leurs interventions en ce sens sont très rares. Cependant ils sont hostiles foncièrement aux idoles, qu'un édit de Childebert Ier ordonne positivement de détruire, ou de laisser détruire par les clercs, dans les champs où elles se dressent encore nombreuses. Mais abattre des images ne suffisait pas à faire disparaître les superstitions profondes dont leur seule présence attestait la survivance et il n'est pas difficile d'apercevoir, sous les pratiques chrétiennes d'alors, ou à côté d'elles, nombre d'usages ataviques qui les contredisent.

Spécialement vivant paraît le culte des arbres et des sources. Les devins et sorciers sont largement achalandés. Les fêtes anciennes sont chômées et célébrées dans la campagne, et l'Eglise n'arrive à les neutraliser qu'en les détournant à son profit. Rien de plus curieux, de ce point de vue, que les instructions données par Grégoire le Grand au moine Augustin, son missionnaire en Angleterre : transformer les temples en églises, après les avoir purifiés; établir, pour remplacer les sacrifices aux démons, des processions en l'honneur de quelque saint, avec immolation de bœufs à la gloire de Dieu et distribution de la viande aux assistants. Du reste, le roi de l'Est-Anglie, nommé Redwald, a bien soin, après avoir accepté le baptême et confessé la foi chrétienne, de garder dans son église, en face de l'autel où se dit la messe, un autre autel où se poursuivent les sacrifices réclamés par les anciens dieux.

Il est instructif encore de remarquer combien peu de place semblent tenir les questions dogmatiques dans les préoccupations des conciles mérovingiens; ils ne s'y arrêtent que par exception et très rarement; tous leurs

soins s'appliquent à régler des questions de discipline ecclésiastique. Ce serait d'ailleurs une erreur de croire que ces hommes, si exclusivement orientés vers les rites et les gestes liturgiques, se montrent très exacts dans l'accomplissement tout extérieur de ce qu'on nomme aujourd'hui encore, en style ecclésiastique, leurs *devoirs* religieux; ils ne fréquentent même pas la « sainte table » comme il le faudrait bien et l'Eglise s'en inquiète. Un concile d'Agde, de 506, prononce même que ceux-là qui ne communieront pas à Noël, à Pâques et à la Pentecôte, ne seront pas réputés chrétiens. Voilà un canon qui en dit long!

En ce temps-là aussi la grande majorité des clercs tombe dans la plus sordide ignorance et partage tous les déréglements du siècle. La réputation d'un Grégoire de Tours, écrivain actif, mais si inexpérimenté, honnête homme, mais d'un sens moral si peu exigeant pour les autres, suffit à nous faire mesurer la profondeur de la chute. Ce n'est plus guère qu'au fond de quelques couvents, dont le plus célèbre est celui du Mont Cassin[1], que tremblotte encore, aux VIe et VIIe siècles, la lumière de la culture intellectuelle et de la théologie. C'est par son activité et sa vertu, plus que par sa science, qu'un Grégoire le Grand (mort en 604), peut encore faire figure de Père de l'Eglise. Toute puissance créatrice semble épuisée après Boèce (mort vers 525) et son ami Cassio-

1. Le couvent du Mont-Cassin, fondé au VIe siècle, en Campanie, par saint Benoît de Nursie, est régi par la règle dite *bénédictine*; elle s'est répandue assez vite dans toute la chrétienté occidentale. Les moines qui l'acceptent prononcent les vœux de *stabilité*, de *pauvreté* et de *chasteté*; de plus ils promettent l'*obéissance*. Ce sont là les conditions nécessaires à la constitution d'un ordre monastique, mais les moines qui se soumettent à la règle bénédictine, tout en se groupant en *maisons* où ils mènent la vie commune, ne constituent pas d'abord un *ordre*; les *maisons* sont indépendantes et c'est pourquoi, dans beaucoup d'entre elles, la pratique de la règle s'altère très vite. C'est à l'instigation de Cassiodore que cette règle a fait une place, dans les occupations des moines, à l'étude, à côté du travail manuel et des exercices spirituels.

dore, qui, au moins, sont des érudits; Isidore de Séville, à la fin du siècle, possède surtout le mérite d'avoir beaucoup lu et compilé autant qu'il a pu.

Ce temps misérable s'est donc fait une religion et une Eglise selon son esprit et selon ses besoins. Et il y a d'autant plus aisément réussi qu'au commencement du Moyen Age, il n'existe pas encore d'exposition officielle et complète de la foi et des institutions chrétiennes. Les unes et l'autre se rattachent, dit-on toujours, à la tradition apostolique et à celle des Pères; pratiquement on va les chercher dans les écrits de saint Augustin et dans des recueils d'extraits, ou *chaînes*, compilés à travers toute la littérature patristique. Les décisions des conciles et synodes ne sont encore ni harmonisées ni codifiées. On conçoit qu'il soit bien difficile de garder efficacement des intrus une doctrine si mal arrêtée et si dispersée; un bon catéchisme, accepté par toute l'Eglise, eût été pour elle, en l'espèce, la meilleure protection. Mais qui aurait pu le rédiger et lui concilier l'approbation œcuménique, alors que tant de divergences séparaient encore et les autorités théologiques du passé et les opinions du présent? Qui en possédait vraiment les éléments, alors que les clercs croupissaient dans l'ignorance? Cassiodiore, haut fonctionnaire du roi Théodoric, au VIe siècle, avait inutilement essayé d'établir à Rome des écoles qui formeraient quelques-uns d'entre eux; on peut imaginer ce qui se passait ailleurs. Jusqu'au temps de Charlemagne, est prêtre quiconque se fait accepter en cette qualité par un évêque; devient évêque quiconque est élu par une église, ou choisi par le roi; mais il n'existe point d'endroit attitré où se puisse préparer une vocation; les moins ignorants des clercs viennent des cloîtres, ou ont été élevés dans la maison de quelque vieux prêtre. De tels hommes sont incapables le plus souvent de faire l'éducation religieuse de leurs ouailles. Alors ils se contentent d'accomplir les rites traditionnels et c'est ainsi, qu'avec quelques formules incomprises et

beaucoup de superstitions parasites, que les hommes d'Eglise ne savent bien ni reconnaître ni extirper, la liturgie devient toute la religion. Par un curieux retour de la fortune, le christianisme tend à n'être plus en fait autre chose qu'un recueil de légendes et de *sacra* agissant *ex opere operato*, comme les opérations magiques, et à ressembler, par conséquent, à ce vieux paganisme olympique, dont il avait si âprement jadis raillé l'insuffisance dogmatique et morale, la nullité didactique et la puérilité pompeuse. C'est sur ce fonds-là, et non pas sur la tradition close du christianisme patristique, que la religion populaire, la religion *pratique* du Moyen Age a été bâtie. La Réforme, au XVIe siècle, tentera de l'en déraciner, et n'y réussira d'ailleurs qu'en partie.

IV

Cependant ce profond abaissement de l'Eglise et cet avilissement général de la foi, en ce qu'ils tenaient à la reprise de barbarie qui, depuis la mort de Théodose, s'exerçait dans le monde occidental, étaient susceptibles d'amélioration. Le relèvement et l'épuration procédèrent naturellement d'une transformation qui se manifesta dans la société civile à la fin du VIIIe siècle. Il en faut sans doute chercher la cause dans l'action patiente des moines et des clercs relativement instruits, que leur supériorité rapprochait des rois; mais il la faut voir surtout dans la volonté personnelle de quelques chefs d'élite, comme Charlemagne, dans l'Empire Franc, et Alfred le Grand en Angleterre, qui se représentèrent leur royauté comme une théocratie et leur pouvoir comme un sacerdoce. Le grand effort que fit Charlemagne pour maintenir dans ses états l'ordre et la justice, refréna quelque peu les mauvais instincts de leurs habitants; le soin qu'il prit de choisir des évêques pieux et zélés rendit de l'autorité morale aux chefs de l'Eglise; l'application qu'il

mit à faire établir des écoles ecclésiastiques à côté des églises cathédrales et dans les grands monastères, diminua l'ignorance des clercs; enfin, en donnant aux évêques part au gouvernement, en les chargeant, par exemple, conjointement à des comtes du palais, d'inspecter les provinces, il les arma d'une autorité matérielle et d'un crédit qu'ils purent employer pour le bien de la religion. A la fin du IX[e] siècle, Alfred le Grand suivit les mêmes méthodes en sachant également borner ses ambitions, puisqu'il se serait contenté que l'instruction religieuse du commun de ses sujets se haussât à une bonne connaissance du *Pater* et du *Credo*. Au X[e] siècle, les trois Othons, en Allemagne, exprimaient à peu près de même les mêmes préoccupations.

Notons-le bien, ce goût pour les lettres et ce zèle pour les études, qui ont tant contribué à fonder la gloire de Charlemagne et d'Alfred, ne procédaient pas d'une simple curiosité d'esprit; comme jadis Cassiodore, l'un et l'autre voulait surtout arracher le clergé à son ignorance et le rendre capable d'instruire le peuple. C'est ainsi que Charlemagne enjoignait aux prédicateurs d'abandonner l'usage du latin dans leurs sermons et de s'exprimer en langue vulgaire et pour être compris de tous. Il était d'ailleurs obligé de se contenter de peu et se montrait satisfait lorsqu'un clerc savait lire les Evangiles et les Epîtres, et récitait correctement les prières liturgiques.

Pareille science ne pouvait conduire très loin et, en fait, ce qu'on appelle parfois « la restauration carolingienne » est beaucoup plus intéressant par ses intentions que par ses résultats. Toutefois le nombre des monastères où les études étaient en honneur s'accrut et les gens d'Eglise, au moins, eurent l'impression qu'une vaste réforme des mœurs et des croyances était nécessaire pour rentrer dans la tradition des Pères. A titre d'exemple et de modèle, cette réforme fut accomplie, au temps de Louis le Débonnaire et sur l'initiative de

Benoît d'Aniane, dans nombre de couvents qui suivaient la règle de saint Benoît de Nursie. Enfin l'on vit renaître quelque peu l'activité théologique; la preuve c'est qu'alors se manifestèrent plusieurs hérésies et qu'il se leva des docteurs pour les réfuter. Il y a plus; le temps de Charles le Chauve connut un vrai théologien, un penseur profond et, en conséquence, incliné aux conclusions hérétiques; c'est Jean Scot Erigène, dont l'horizon était beaucoup plus vaste que celui de ses contemporains, non pas seulement en raison de son génie personnel, mais parce qu'il avait visité l'Orient et savait le grec.

C'est là un homme digne de la plus grande attention et qui exercera une influence considérable, non point en son temps, qui ne l'a pas compris, mais plus tard et spécialement au XIIIe siècle. Il aboutit à une explication panthéistique du monde, telle que la nature est conçue comme coéternelle à Dieu, lequel est tout dans tout, si bien que partout il n'y a plus que Dieu[1]. Scott Erigène cherche à couvrir ses hardiesses de formules orthodoxes et de citations de l'Ecriture; il n'en fait pas moins disparaître les mystères chrétiens sous des explications d'ordre rationnel; il comble l'abîme que le christianisme reconnaît entre la nature et Dieu.

Ce n'est pourtant pas cette conséquence suprême de la spéculation de Scott Erigène, pour si intéressante qu'elle soit, qui doit nous retenir ici un instant, c'est, au contraire, son principe et son point de départ. Il va les prendre l'un et l'autre dans cette philosophie néo-platonicienne dont nous savons qu'au IVe siècle elle avait constitué une religion rivale du christianisme et du manichéisme. Nous retrouverons bientôt ce dernier : réduit à se cacher, il vit toujours et il connaîtra l'heure de la résurrection au Moyen Age. Le néo-platonisme,

1. *De divisione naturæ*, V, 8 : *Erit enim Deus omnia in omnibus, quando nihil erit, nisi solus.*

moins facile à prolonger dans la foi populaire, survit dans la spéculation de quelques sages et il se présente comme christianisé dans les écrits de Maxime le Confesseur et ceux du Pseudo-Denys l'Aréopagite, qui sont précisément, avec les traités néo-platoniciens de saint Augustin, les sources premières de Scott Erigène.

Ainsi rien ne s'est perdu d'essentiel de ce qui était, à l'époque du triomphe du christianisme constantinien, l'enveloppe de la substance religieuse vivante. Le néo-platonisme va rester dans la théologie chrétienne comme un ferment puissant; il n'aura pas seulement contribué à former le dogme au temps où ses assises principales se sont constituées; il y provoquera, à plusieurs reprises, et non pas seulement chez Erigène, une véritable poussée de renouvellement. En annonçant que ce phénomène se produira et qu'il est un des éléments profonds de la vie théologique du Moyen Age, il était nécessaire de marquer la place chronologique du penseur qui servira souvent d'intermédiaire et comme de véhicule à l'influence néo-platonicienne à côté de Denys l'Aréopagite.

Au reste, ne nous y trompons pas; le petit renouveau d'activité théologique, ou du moins de préoccupations théologiques, que nous apporte la renaissance carolingienne, ne répond nullement à une transformation appréciable de l'esprit religieux des masses, qui ne s'ébranlent pas si vite. Scott Erigène a bien soin de marquer la distinction entre sa théologie, qui est, dit-il, en même temps que *vera theologia*, aussi *vera philosophia*, et la croyance populaire. De fait les docteurs qui disputent, autour de Gottschalk, de Raban Maur et d'Hincmar, sur la prédestination ou les effets de la consécration eucharistique, ne s'intéressent pas aux simples fidèles et ne les intéressent pas davantage. Et pour n'être pas nouveau, cet aristocratique isolement des penseurs chrétiens par rapport à la masse chrétienne, n'en est pas moins très inquiétant. Non seulement il favorisera la virtuosité théologique s'exerçant à vide sur

des mots, et jonglant avec des idées abstraites, loin de toute expérience religieuse et de toute réalité de fait, ce qui sera beaucoup de temps perdu, mais encore il détournera les « intellectuels » de l'Eglise de leur devoir véritable, qui est d'instruire et d'éclairer les ignorants, de les garder d'eux-mêmes et des suggestions de leur milieu, de les rendre meilleurs.

Ce n'est pas à dire que la foi des simples demeure immobile, mais elle pousse ses acquisitions dans le sens que semble imposer le besoin immédiat, l'instinct le plus spontané ou la logique la plus proche. En veut-on un exemple? Durant que Paschase Radbert propose nettement la doctrine de la transsubstantiation dans l'opération eucharistique[1] et que Raban Maur et Ratramne lui font des objections, les fidèles du commun s'attachent de plus en plus étroitement à la croyance que la consécration des espèces renouvelle le sacrifice de la croix. Représentation fort étrange au premier abord et dont on ne conçoit guère qu'elle ait pu sortir d'un *raisonnement* populaire, mais qui s'explique parfaitement par la combinaison d'une habitude atavique et d'une impression que la répétition impose irrésistiblement. Ces gens-là ont reçu d'une pratique ancestrale indéfinie l'habitude de considérer le sacrifice comme l'essentiel du culte et ils voient que la cérémonie eucharistique est, dans leur religion, le centre du service divin; de plus, on leur parle des miracles qui ont attesté le caractère surnaturel des espèces consacrées; ils se trouvent tout spontanément conduits à cette conviction que c'est l'Agneau lui-même qui prend place sur l'autel durant la Messe et que la consommation du pain et du vin constituent un véritable sacrifice; le Christ se sacrifie à chaque messe de nouveau, comme il l'a

1. Le premier usage connu du mot *transsubstantiation* est de l'archevêque de Tours, Hildebert, mort en 1134; sa première consécration autorisée dans le vocabulaire doctrinal lui vient du quatrième concile de Latran, en 1215.

fait sur le Calvaire. Les spéculations sur la transsubstantiation s'arrangeront parfaitement de cette conclusion-là, mais elle n'est point sortie d'elles et ce n'est point pour les favoriser qu'elle s'est établie.

V

L'œuvre politique de Charlemagne fut éphémère. En moins d'un demi-siècle son Empire se disloqua entièrement; le principe de l'autorité royale s'affaiblit au point de n'être plus qu'une illusion et la société que l'Empereur avait cru discipliner tomba dans la plus profonde anarchie. La fin du IXe siècle et le Xe tout entier, temps où s'installe ce qu'on nomme « le régime féodal », dépassent peut-être dans le désordre et la violence les effroyables jours des invasions. Immédiatement cette anarchie retentit sur la religion, sur la vie chrétienne et sur l'Eglise. Sans parler même des innombrables attentats commis par les barons sur les églises et les couvents et qui, réduisant les clercs parfois à la misère et toujours à l'insécurité, les rendaient incapables d'accomplir leur tâche d'éducateurs religieux, songeons que les écoles établies par Charlemagne ont disparu, ou végètent dans quelques monastères, puissants sans doute, mais isolés, comme celui de Saint-Gall. N'oublions pas que, dans la plupart des cas, ce sont les féodaux qui tiennent en leurs mains la nomination des dignitaires ecclésiastiques et qu'ils y voient surtout une source de revenus, et nous prendrons quelque idée des prélats, moins propres à paître leur troupeau qu'à le tondre et plus au fait des choses de la guerre que des écrits des Pères. Mis à part quelques exceptions, comme il s'en trouve à toutes les époques, le clergé d'alors partage les vices des laïques : il est grossier, brutal et ignorant[1]. Pourtant les pauvres

1. Cette ignorance s'est prolongée très tard et n'a disparu peu à peu qu'au courant du XIVe siècle, quand s'est affermie et étendue

gens cherchent dans la religion les consolations et les espoirs dont ils ont si grand besoin ; leur piété manque de délicatesse et de discernement, mais elle est profonde ; malheureusement leur crédulité aussi ne connaît point de bornes et elle s'attache de préférence aux objets les plus médiocres, parce que ce sont ceux qui s'accordent le mieux avec l'ignorance et l'irréflexion.

Je ne me lasse pas de le redire, les dogmes chrétiens avaient été établis et formulés par des Orientaux subtils et raffinés. La métaphysique des vieux maîtres de la Grèce, aussi bien que l'ingéniosité verbale de ses sophistes, avaient largement contribué à leur naissance : les idées qu'ils enfermaient et les mots qui les exprimaient se trouvaient également incapables de pénétrer dans les cervelles du xe siècle. Si en eux résidait le christianisme véritable, les contemporains d'Othon le Grand ou d'Hugues Capet devaient se borner à un christianisme d'apparence, composé en tout d'une liturgie et de quelques affirmations, qui ne leur offraient aucun sens pensable. Ils les devaient accepter comme des vérités invérifiables. Mais, comme cela n'est pas une religion, je veux dire comme un sentiment religieux tant soit peu vivant ne peut pas s'en contenter, à côté de ce christia-

l'influence des Universités. C'est seulement dans la seconde moitié du xiie siècle que les grandes écoles épiscopales de Paris et de Londres commencent à fonctionner vraiment; jusque-là les meilleurs des clercs se forment dans les centres monastiques : l'abbaye du Bec, en Normandie, celles de Saint-Victor et de Sainte-Geneviève, à Paris, celles de Saint-Denis, celles de Saint-Alban, de Fulda, d'Utrecht dans le Saint-Empire, celles de Cambridge et d'Oxford en Angleterre, celle de Latran à Rome. Il va de soi que les élèves de ces monastères ne sont qu'une infime minorité dans la masse des gens d'Eglise. Ils se trouvent du reste fort empêchés en présence de l'ignorance générale et ne savent proprement par quel bout l'aborder. A partir du xiie siècle, on voit circuler des *Bibles des pauvres*, qui sont des recueils d'images saintes; mais elles sont rares et coûteuses et ne se multiplieront assez qu'après l'invention de la gravure sur bois; de plus elles exigent un commentaire constant pour porter profit, et en tout cas, elles servent plutôt à émouvoir et à édifier qu'à instruire.

nisme qui leur échappait, ils en avaient créé un selon leur esprit et leur cœur et qui formait, d'ailleurs très naturellement, la suite de celui qui s'était constitué dès que les gens des campagnes, et, peu après, les Barbares avaient pénétré dans l'Eglise. Dieu et le Christ y régnaient sans doute, mais ils n'y gouvernaient pas; la Sainte Vierge, dont les moines multipliaient les vertus et développaient le culte, les Saints, qu'au besoin le peuple faisait lui-même[1], qu'il spécialisait selon ses besoins et dont il traitait les reliques et les images comme de véritables idoles, des pratiques extérieures et démonstratives qui exaltaient la sensibilité et leurraient le sentiment religieux, des légendes, nées on ne savait où et embellies de bouche en bouche, mais qui, sous une étiquette chrétienne et dans un cadre de miracles étonnants, ramenaient les esprits à des conceptions et à des préoccupations familières, voilà quelle était la matière constitutive de ce christianisme. La « philosophie », ou plus modestement, la pensée, n'y tenaient plus aucune place. A vrai dire, la dogmatique orthodoxe, que le panthéisme fondamental de Scott Erigène avait un instant menacée, n'avait alors plus rien à craindre : elle planait au-dessus de la foi pratique et bien rares étaient ceux qui la connaissaient ou prenaient souci d'elle. Seule, et cela se comprend, l'histoire de la théologie sacramentaire trouvera de quoi glaner dans les pratiques de ce temps; c'est alors, par exemple, que l'onction des malades en danger de mort devient un sacrement et que s'établit la coutume de donner l'absolution

1. Le peuple élève spontanément à la dignité de saint et honore comme tel qui lui en paraît digne; il va de soi que les erreurs fâcheuses ne sont pas rares. Les autorités ecclésiastiques s'en inquiètent et nous voyons divers *capitulaires*, au VIII[e] et au IX[e] siècles, tenter de réserver à l'évêque diocésain le droit de prononcer les canonisations. C'est seulement à la fin du X[e] siècle, après la canonisation d'Ulrich d'Augsbourg, en 993, que se pose la prétention du pape de connaître exclusivement de cette sorte d'affaires.

au pécheur avant qu'il ait accompli la pénitence imposée. C'est du reste alors également que commence à s'élaborer cet extraordinaire système pénitentiel qui est devenu et resté le moyen d'élection des autorités ecclésiastiques pour se subordonner entièrement les fidèles, et qui confond pratiquement pour eux la règle doctrinale avec une espèce de catalogue d'interdictions et de pénalités correspondantes aux manquements inévitables. La vie journalière s'y inclut toute, mais aussi l'initiative de la vraie piété s'y perd et la direction religieuse se réduit à l'application quasi automatique d'un tarif. C'est commode, mais le sentiment religieux véritable, non plus que la morale vraie, ne trouvent guère à y gagner : c'est le triomphe du mécanisme sacramentel.

Le remède sortit de l'excès du mal. De même que le désordre politique, pour avoir engendré des maux insupportables, finit par faire naître parmi les habitants des villes un immense désir de stabilité et de paix, de même l'Eglise en vint à sentir son abaissement et à désirer s'en relever. Par un sens très juste de la réalité, elle comprit bien que la cause profonde de sa misère résidait dans l'anarchie féodale, dans l'état de tumulte permanent où vivaient les hommes; c'est pourquoi elle appuya de ses efforts les diverses tentatives qui furent faites pour restreindre l'agitation et la violence; au besoin, elle en prit l'initiative; c'est pourquoi aussi, quand elle le put, particulièrement en France, elle mit son influence au service de l'autorité royale, intéressée, comme elle, à l'œuvre de la paix. Mais d'où lui venait donc, maintenant, cette intelligence de ses intérêts et de ses devoirs? Comme on pouvait s'y attendre, elle venait d'abord des couvents.

Ils avaient attiré les meilleurs chrétiens durant cette époque effroyable; en eux avaient toujours survécu quelque chose de la culture intellectuelle d'autrefois et, au moins, le respect formel de la Tradition, sinon son intelligence. Or, il arriva qu'au xe siècle, une innovation

capitale s'imposa au monachisme. Jusqu'alors, chaque monastère ne relevait que de lui-même; la règle qu'il acceptait pouvait le faire ressembler à plusieurs autres; elle n'établissait, entre eux et lui, aucun lien de dépendance ou d'association. Au xe siècle, au contraire, on vit se constituer des *congrégations*, c'est-à-dire de vastes associations de moines, soumis à une règle commune, peuplant des couvents, parfois très nombreux, répandus dans toute la chrétienté, et dont une tête unique inspirait et dirigeait l'action. C'est pourquoi la fondation de l'ordre de Cluny, en 910, marque une grande date dans l'histoire de l'Eglise. Au xiie siècle, l'ordre comptera 2000 maisons rien qu'en France et il aura suscité bien des imitateurs; les Camaldules, fondés par S. Romuald et qui sont comme les Clunisiens de l'Italie, datent de 1012; les abbayes d'Einsiedeln, en Suisse, et d'Hirschau, en Allemagne, essaiment, au xie siècle, l'une dès le commencement, l'autre à la fin, et leur règle prend modèle sur celle de Cluny; S. Bruno fonde la Chartreuse en 1086. Robert de Molesme, Citeaux, en 1098, S. Bernard, Clairvaux, en 1115; Berthold de Calabre, le Carmel, en 1156. En d'autres termes, le mouvement, parti de Cluny, se propage durant deux siècles et demi, à travers tout le monde occidental et s'y développe; mais il n'avait pas attendu de toucher à sa plus grande extension pour porter des fruits.

D'abord chaque couvent réformé d'après la règle de Cluny devient un foyer de vie religieuse active et épurée, en même temps qu'une école où se forment des clercs aptes aux fonctions de l'Eglise séculière. En second lieu, les moines de Cluny, en raison de l'étendue de leur horizon, se haussent aisément aux idées générales. Ils mesurent la profondeur des maux dont souffrent l'Eglise et la foi; ils en cherchent les remèdes et, pour ainsi dire, ils formulent la théorie des uns et des autres. Ils s'élèvent au-dessus du particularisme épiscopal; au delà même des limites de chaque Etat, ils considèrent celles

de l'Eglise universelle et, tout naturellement, ils viennent à penser qu'à l'image de leur ordre ce grand corps doit posséder une tête unique et souveraine, qui sache pour lui où sont les voies salutaires et l'y conduise de gré ou de force. Ils ont eux-mêmes besoin de cette direction unique de la chrétienté pour consolider et maintenir leur unité que menace l'anarchie féodale. Le hasard seul ne fit pas que l'homme qui fut le premier grand théoricien de l'omnipotence pontificale sur l'Église et sur les princes et, en même temps, le tenace ennemi de la simonie et du nicolaïsme[1], le pape Grégoire VII, sortit de Cluny, car ce fut parmi les moines clunisiens que se prépara véritablement la doctrine de la souveraineté du pape, et ils comptent au nombre des ouvriers les plus actifs qui l'ont imposée au monde chrétien d'Occident. L'établissement de la domination pontificale est un fait capital qu'il nous faut maintenant considérer en lui-même.

1. Je rappelle que par *simonie* on entend le trafic des choses saintes et particulièrement celui des dignités ecclésiastiques, et par *nicolaïsme* l'incontinence des clercs, qu'elle prenne la forme du mariage ou celle du concubinat.

CHAPITRE II

Les origines de la Papauté[1].

I. *La doctrine orthodoxe sur la nature et l'origine de la Papauté. — La vérité de l'histoire.* — La primauté de l'évêque de Rome aux premiers siècles ; ses causes, ses caractères et ses limites. — Exemples divers : Saint Cyprien et Etienne de Rome ; les évêques d'Afrique et Zosime : l'affaire des Trois Chapitres. — Fréquence des schismes avec Rome.

II. *Les textes patristiques* confirment les faits ; exemples. — Indépendance des anciens conciles par rapport à Rome. — Le scandale de Libère et celui d'Honorius I. — Silence de saint Augustin, de saint Vincent de Lérins, des hérésiologues, d'Isidore de Séville et de l'Aréopagite sur la primauté du pape. — Hésitation de l'évêque de Rome à la réclamer.

III. *Causes qui établissent la « primauté d'honneur » du pape et préparent sa « primauté de juridiction ».* — L'évolution gouvernementale de l'Eglise semble avoir pour terme la monarchie. — La complicité des textes évangéliques. — Les premiers appels qu'y fait le pape.

IV. *Les fondements historiques de la fortune du Pape* : ils sont de l'ordre politique. — La tutelle byzantine ; le péril lombard ; la tutelle franque ; l'anarchie romaine ; la tutelle allemande. — La théorie du Saint Empire romain germanique. — Profits que tire le Pape de tout cela.

V. *Constitution de la doctrine pontificale.* — Les faux juridiques. — Les *fausses décrétales* ; leur importance. — Comment elles se continuent et se perfectionnent : Gratien, Martin de Troppau, etc. — Œuvre juridique et non théologique.

VI. *La face politique de la doctrine* : la souveraineté temporelle du Pape. — Propagande des moines en sa faveur. — Action dans le même sens de diverses causes extérieures ; la lutte du Sacerdoce et de l'Empire ; la Croisade. — Ses conséquences intellectuelles.

1. Sur l'ensemble de la question dont traite ce chapitre, voir I. de Dœllinger, *La papauté, son origine au Moyen Age et son dévelop-*

I

De nos jours, les théologiens catholiques professent, touchant les origines de la Papauté, une doctrine qu'on peut dire *de foi* et dont ne doit pas s'écarter quiconque veut demeurer dans l'orthodoxie. C'est à savoir que le Christ lui-même a déterminé la place et la fonction du Pontife dans l'économie de son Eglise. Par suite, les droits et privilèges du Pape ne doivent rien à l'évolution historique de cette Eglise, non plus qu'à telle ou telle circonstance favorable qui les aurait affermis ou développés; il étaient en saint Pierre, implicites sans doute, mais dans leur totalité. Et, pour tout dire, saint Pierre et ses successeurs des premiers siècles, n'ignoraient pas qu'ils les possédaient. Ils ont cru à propos de ne pas les exercer tous dès l'abord, et, en fait, ils ont subordonné leur action aux circonstances; on ne les a vu intervenir que dans les occasions où il convenait de maintenir intact le dépôt de la foi et des mœurs, ou de sauvegarder l'unité. C'est qu'ils s'inspiraient d'opportunes considérations humaines. Ils attendaient que les esprits fussent préparés à recevoir la plénitude de la vérité, à comprendre tout le droit. Cependant, pas plus qu'eux-mêmes, l'Eglise, en général, et les plus considérables des évêques, en particulier, n'ont jamais méconnu leur pouvoir suprême. — La vérité de l'histoire se montre sensiblement différente de cette théorie tendancieuse.

Que le Christ n'ait point voulu fonder l'Eglise catho-

pement jusqu'en 1870 (traduction française). Paris, 1904, et Turmel, *Histoire du dogme de la papauté*, Paris, 1908. Les textes anciens sur lesquels la papauté fonde ses privilèges, sont réunis dans Rauschen, *Florilegium patristicum*, fascicule IX. Bonn, 1914, et l'ensemble des documents essentiels sur la question se trouve dans Denzinger, *Enchiridion symbolorum et definitionum*[10]. Fribourg-en-Brisgau, 1908; voir l'*Index systematicus*, p. 586 et s. — Bibliogr. dans Ficker et Hermelink, *Das Mittelalter*, § 7, 8, 15.

lique, apostolique et romaine, c'est là une vérité qu'il est devenu inutile de démontrer; il n'est, par suite, guère plus à propos de prouver que saint Pierre ne s'est pas cru *pape*, non plus que d'établir qu'il a fallu beaucoup de temps — des siècles — à ses successeurs pour s'apercevoir qu'ils pouvaient le devenir. La papauté est une création des hommes, peu à peu constituée, au cours de la vie de l'Eglise, par la logique de son évolution et par des accidents historiques.

Assurément, les prétentions de l'évêque de Rome à la conduite de l'Eglise ne datent pas du XI[e] siècle et, bien avant ce temps-là, il avait acquis, dans la hiérarchie, une prépondérance décisive; mais elle ne pouvait que demeurer imparfaite, précaire et comme élémentaire tant qu'elle ne serait pas authentiquée par une doctrine généralement admise et largement établie sur des principes et des textes. Or, il paraît évident, à quiconque lit les documents et interprète les faits sans parti pris, que, durant le temps qui précède la chute de l'empire romain, une telle doctrine n'existe pas, *même à Rome*. Personne, dans l'Eglise, ne se montre disposé, au cours de ces quatre ou cinq premiers siècles de son existence, à reconnaître à l'évêque de la Ville le droit de commander aux autres évêques, ses frères et ses égaux. Ce titre de *pape*, dont l'usage a fini par établir et consacrer l'application exclusive qu'on lui en fait, ne lui appartient pas en propre à cette époque-là : tous les évêques, *pères* de leurs ouailles, sont fondés à le réclamer. Jusqu'à l'épiscopat de Célestin I (422-432), l'évêque de Rome le donne à ses collègues et ne se l'attribue pas. C'est seulement vers le VII[e] siècle que le sens actuel du terme se précise et se fixe en Occident; et c'est au VIII[e] siècle que Jean VII, le premier (705) se coiffe de la tiare couronnée[1].

1. Ce fut, dit-on, Boniface VIII (1294-1303) qui ajouta la seconde couronne et Clément V (1305-1314), ou Benoît XII (1334-1342) la troisième.

Cependant, deux considérations décisives avaient, dès les premiers âges de l'épiscopat, placé l'évêque de Rome dans une situation ecclésiastique exceptionnelle et pratiquement unique. D'abord, il gouvernait la communauté de la capitale et, aux yeux des Romains de tout l'Empire, cette circonstance lui assurait un prestige singulier. D'ailleurs, le nombre et la richesse de ses ouailles lui permirent de pratiquer de bonne heure, et très largement, au bénéfice d'autres Eglises, parfois lointaines, le devoir de charité fraternelle. Ainsi, dès le début du IIe siècle, Ignace, évêque d'Antioche, louait l'Eglise romaine d'être la «*présidente de la charité*». Ceux qui paient bien sont, dit-on, toujours considérés.

D'autre part, comme il n'y avait point d'autorité de direction effectivement installée dans le présent à la tête de l'Eglise du Christ, les fidèles, en leurs besoins et leurs embarras, invoquaient une autorité morale du passé, celle des Apôtres : la *tradition apostolique* était partout regardée comme la règle invariable et infaillible de la foi et des mœurs. Or, cette tradition n'était point écrite et l'on pensait qu'elle résidait, pour ainsi dire, dans la personne des évêques assis *sur les chaires apostoliques*, ceux qui gouvernaient les communautés que l'on disait « plantées » par les Apôtres, et où l'intégrité de la doctrine apostolique se conservait, croyait-on, comme un dépôt précieux. C'était vers un des sièges apostoliques que se tournait toute Eglise quand elle se voyait troublée par quelque discussion touchant la foi ou la discipline. Or, l'évêque de Rome s'asseyait, selon l'opinion générale, dans la chaire de saint Pierre, prince des Apôtres ; il régissait une Eglise où vivait également la mémoire de saint Paul. Avec le tombeau des deux *têtes* de la « fraternité » primitive, la communauté romaine ne conservait-elle pas, à un degré encore plus éminent que les autres communautés apostoliques, la pureté de la tradition salutaire? Ajoutons que, seule en Occident, l'Eglise de Rome possédait la qualité apostolique.

Un passage de saint Irénée[1] éclaire ce point de vue. La vérité, y est-il dit, gît dans la tradition des Apôtres, que gardent les évêques institués par eux et que l'auteur pourrait énumérer; mais, comme la liste en serait un peu longue, il se contentera d'opposer aux hérétiques la foi d'une seule Eglise apostolique, celle qu'ont fondée les deux glorieux Apôtres Pierre et Paul. On entend bien qu'Irénée ne veut pas dire que la foi de Rome soit meilleure que celle de toute autre Eglise qui aurait conservé intact le dépôt de la tradition apostolique, mais seulement qu'il est sûr qu'elle, du moins, l'a conservé et qu'on peut, en toute confiance, s'en rapporter à elle. C'est bien ce que pensent, au cours des premiers siècles, la plupart des évêques, et c'est pourquoi ils considèrent volontiers, non pas *le pouvoir* de Pierre, mais *la foi* de Pierre, enracinée dans son Eglise, comme le principe de l'orthodoxie et de l'unité nécessaire. Et c'est pourquoi aussi, quand ils n'arrivent pas à s'entendre, ils se tournent souvent vers l'évêque romain pour lui demander l'avis qui les départagera. Toutefois, cet avis n'a nullement force de loi pour eux; *ils ne se croient jamais obligés de s'y conformer.*

Ainsi personne dans l'Eglise des premiers siècles ne refusait à l'évêque de Rome la déférence ni le respect; personne ne dédaignait de prendre son avis dans les cas embarrassants; personne ne niait que ses opinions n'eussent, en toute circonstance, du poids et ne fussent considérables; mais personne non plus, *et c'est le point essentiel*, ne les prenait pour des décisions d'autorité; personne ne les acceptait sans examen et sans discussion; et il arrivait souvent qu'on ne les acceptât pas, même après les avoir sollicitées.

Il est incontestable qu'en diverses occasions l'évêque de Rome parle d'un ton qui pourrait nous faire aisé-

1. Evêque de Lyon à la fin du IIe siècle; *Adversus omnes hæreses*, 3, 3, 2.

ment illusion et nous incliner à confondre le *devoir* fraternel d'*aide de conseil*, qu'il remplissait souvent, avec un *droit* de décider, qu'il ne possédait nullement. Un examen attentif prouve toujours, en ce cas, que l'air d'autorité qu'il prend vient de ce qu'il parle et agit avec un synode d'évêques et en son nom, ou même que son opinion se présente comme celle de l'épiscopat d'Occident, dont, en fait, il est évidemment le *primat*, bien avant qu'aucune organisation officielle ne lui reconnaisse cette qualité. Jamais, en tout cas, et je ne saurais trop le répéter, les Eglises ne se rangent à son sentiment par obligation d'obéissance; elles le scrutent avec soin et ne l'adoptent que s'il leur semble bon. Pour établir cette vérité dans l'histoire concrète, je rappellerai quelques faits qui prennent place dans les six premiers siècles.

Au IIIe siècle, les Eglises africaines avaient coutume de rebaptiser les hérétiques qui demandaient à entrer dans l'orthodoxie ; l'Eglise de Rome, au contraire, soutenait que le baptême, du moment qu'il était administré avec l'intention de faire un chrétien, valait par lui-même, quelle que fût l'indignité du ministre qui le donnait et l'incorrection de sa doctrine, que, par suite, sa réitération était contraire à la véritable discipline. Cette thèse avait pour elle la logique et le bon sens et elle a prévalu ; elle s'est même justement généralisée en s'appliquant, plus tard, à tous les sacrements; mais, en ce temps-là, les Africains tenaient à leur usage, et quand Etienne de Rome entreprit de le leur faire abandonner, ils résistèrent. Ce fut l'occasion d'un échange de lettres fort vives entre le pape et l'évêque de Carthage, saint Cyprien, que soutenait tout l'épiscopat de la province et qui revendiquait hautement l'indépendance de chaque évêque. Etienne ne contestait du reste pas ce principe et il ne combattait chez son adversaire qu'une application qu'il considérait comme une erreur; il retrancha Cyprien de sa communion, tout comme Cyprien l'aurait pu retrancher

de la sienne, s'il l'avait cru à propos, mais les Africains ne cédèrent pas. Personne ne les en blâma et ils reçurent même la véhémente approbation de Firmilien, évêque de Césarée de Cappadoce. Dans la lettre qui la leur apportait, on y pouvait lire ces phrases : « *Quant à moi je suis justement indigné devant la si évidente et manifeste folie d'Etienne. Lui qui se glorifie tant de son siège épiscopal et se prétend le successeur de Pierre, sur qui ont été posés les fondements de l'Eglise, voilà qu'il introduit bien d'autres pierres et bâtit sur nouveaux frais nombre d'Eglises. quand il prétend interdire d'autorité notre baptême. Car les Eglises qui le donnent représentent certainement la majorité... Et il ne comprend pas qu'il cache et, en quelque manière, abolit la vérité de la pierre chrétienne, lui qui trahit et abandonne ainsi l'unité* ». Ce n'est donc pas sur l'autorité d'Etienne, c'est sur le sentiment de la majorité que doit se régler l'unité de croyance de l'Eglise. Quand les choses finirent par s'arranger, sous le successeur d'Etienne, ce fut par un compromis qui laissait à chacun son opinion. Donc, au IIIe siècle, l'évêque de Rome n'avait pas le droit reconnu de régler *la doctrine*.

Au Ve siècle, une affaire, qui prend son point de départ en Afrique également, nous conduit à une constatation analogue au regard de la *discipline*. Cependant un concile tenu à Sardique (Sofia) en 343, semblait avoir concédé au pape le droit de recevoir les appels, au moins ceux des évêques malcontents des condamnations prononcées contre eux par le synode de leur province, et aussi le droit de désigner les juges d'appel parmi les évêques d'une province voisine et celui de décider en dernier ressort, lui-même, en cas de désaccord persistant[1] ; mais il est vraisemblable qu'il ne s'agissait là que d'une

1. L'authenticité de ces canons de Sardique a été contestée et elle n'est pas encore hors de toute discussion ; elle parait pourtant probable.

mesure de circonstance, prise en faveur du pape Jules uniquement, et pour sortir de difficultés inextricables. En tous cas, les Africains, non plus que les Orientaux, ne considérèrent point qu'il s'agissait d'un privilège durable et général devant lequel ils fussent tenus de s'incliner. Voici, en effet, ce qui se passa en Afrique.

Un clerc du diocèse de Sicca, nommé Apiarius, avait été déposé par son évêque pour divers manquements graves à ses devoirs. Il appela de la sentence à l'évêque de Rome, Zosime (417-418), non sans doute qu'il le regardât comme le chef de droit de toute la chrétienté, mais parce que son avis, en raison de l'importance de son Eglise, pouvait, s'il était contraire à la sentence de déposition, efficacement servir à la faire réformer. Zosime, en effet, se prononça en faveur d'Apiarius. Tout aussitôt un concile provincial se réunit à Carthage, en 418, et fit remarquer au pape que, conformément aux canons, c'est-à-dire aux règles fixées par la tradition de l'Eglise et consacrées par les conciles, les appels devaient être portés d'abord devant les sièges voisins de celui dont la décision se trouvait contestée, puis, au besoin, devant l'assemblée de tous les évêques de la province; en conséquence, quiconque porterait son appel « au delà de la mer » (entendons à Rome), serait exclu de la communion d'Afrique. Zosime insista, envoya des légats, invoqua de prétendus canons du concile de Nicée, dont une enquête africaine démontra l'inexistence et qui n'étaient probablement autres que les canons de Sardique dont nous venons de parler; il n'arriva qu'à fortifier les Africains dans leur position, et, comme l'affaire ne prit pas fin après sa mort, un nouveau concile de Carthage, tenu en 424, écrivit à son second successeur, Célestin, une lettre très ferme, qui repoussait définitivement ses prétentions, au nom des usages ecclésiastiques et des décisions de l'authentique concile de Nicée, et l'invitait à ne pas les renouveler. Est-ce que, par

hasard, interrogeait ironiquement le concile, le Saint-Esprit réservait ses lumières à une seule personne et les refusait à une grande assemblée d'évêques?

Non moins caractéristique, touchant l'*autorité* générale du Pape, est l'affaire dite des *Trois Chapitres*, dont le pape Vigile (537-555) fut le héros, au VIe siècle. Trois théologiens de l'âge précédent, l'illustre Théodore de Mopsueste, Théodoret de Cyr et Ibas d'Edesse, étaient tenus en Orient pour hérétiques nestoriens, c'est-à-dire qu'ils passaient pour refuser à la Vierge Marie la qualité de *Mère de Dieu* (Θεοτόκος), pour ne lui reconnaître que celle de *Mère du Christ* (Χριστοτόκος), et pour tendre à séparer trop complètement la nature divine et la nature humaine dans la personne du Seigneur. L'empereur Justinien, pour des raisons de politique intérieure, les condamna en 543, mais, sur ce que le concile œcuménique de Chalcédoine, en 451, avait déjà absous deux des inculpés, la décision impériale ne fut pas acceptée en Occident et Vigile déclara les trois accusés parfaitement orthodoxes. Peu après, mandé lui-même à Constantinople et soumis à la pression impériale, il revint sur son opinion et accepta la condamnation (548). Alors les évêques de Dalmatie, d'Illyrie, de Gaule se levèrent contre lui et rejetèrent sa sentence; ceux d'Afrique, au blâme, ajoutèrent l'excommunication. Finalement, force lui fut de changer d'avis encore une fois et de réhabiliter les trois théologiens.

De tels faits ne peuvent être niés; on a essayé d'affaiblir les conclusions qu'ils imposent en arguant d'une intention de révolte contre la légitime autorité du Pape, ou, à tout le moins, d'une méconnaissance temporaire de ses droits. Par malheur, ils se répètent si souvent, au cours des premiers siècles, que l'exception deviendrait la règle. On entend bien, en effet, que les exemples caractéristiques que j'ai choisis ne sont pas uniques et qu'ils peuvent être multipliés aisément. Je me bornerai, pour le moment, à rappeler que, de la mort de Cons-

tantin à la fin de la querelle des images[1], soit de 337 à 843, durant l'espace de 506 ans, il y a schisme avéré entre les Eglises orientales et Rome pendant 248 ans, presque la moitié du temps! Le désaccord se répartit en sept crises de durées inégales et qui vont de onze années, pour la plus courte, à soixante-et-une, pour la plus longue. Il faut croire que ces Orientaux traitent bien légèrement la prétendue primauté de juridiction du Pape et se complaisent à vivre dans l'incorrection disciplinaire. En tous cas, chaque fois qu'ils ont rompu la communion avec Rome ou que Rome les a excommuniés, c'est parce qu'ils ne voulaient point abandonner leur manière de voir sur telle question de foi ou de discipline.

Et les Orientaux ne sont pas seuls en cause. Quand le pape Pélage Ier, successeur de Vigile, approuve les décisions du cinquième concile œcuménique (celui de Constantinople, en 553), condamnant les *Trois Chapitres*, les Eglises d'Afrique ne cèdent que devant la violence impériale, et celles d'Aquilée, d'Istrie, de Ligurie, de Milan et de Toscanne se séparent de Rome; le schisme d'Aquilée durera même jusqu'en 700!

Au reste, s'il était nécessaire, l'histoire directe des grandes querelles dogmatiques du IVe, du Ve et du VIe siècles achèverait de prouver *qu'il n'existe encore à la tête de l'Eglise aucune autorité de direction* universellement reconnue; celle de l'évêque de Rome, bien qu'en fait elle s'exerce souvent d'une manière efficace, demeure encore *toute de l'ordre pratique.*

II

Pas un seul texte patristique des six premiers siècles ne proclame l'existence en droit de l'autorité pontificale

1. Grave conflit qui se développe en deux crises principales, dans l'Eglise d'Orient, au VIIIe et au IXe siècles, entre les partisans de l'emploi des images dans le culte et l'ornementation des églises et les tenants de la stricte prohibition biblique.

et beaucoup l'infirment, à l'égal des déclarations conciliaires que je rappelais plus haut, soit directement, comme les quelques phrases où saint Basile (IVe siècle), accuse l'évêque de Rome d'orgueil, de présomption et presque d'hérésie[1], soit indirectement, et quelquefois avec d'autant plus de force qu'ils paraissent côte à côte avec des formules capables de faire, au premier abord, illusion.

Je donnerai deux exemples : voici saint Cyprien; il marque, en plusieurs endroits, une grande considération pour « *la chaire de Pierre et l'Eglise principale d'où l'unité sacerdotale est sortie* [2] », mais son point de vue ne cesse pas d'être celui d'Irénée et il suffit, pour s'en convaincre, d'ouvrir son traité sur l'*Unité de l'Eglise catholique*, où on lit que les Apôtres avaient tous reçu un pouvoir égal et une part d'honneur semblable, et que si le Christ avait commencé par attribuer ce pouvoir et cet honneur à Pierre, c'était pour poser et sauvegarder le principe de l'unité de l'Eglise à laquelle s'attache l'intégrité de la foi [3].

Voici encore saint Jérôme : en 375 il écrit au pape Damase pour lui demander le service de définir une formule qui lui cause des désagréments en Orient, et il lui dit : « *Je sais que l'Eglise est édifiée sur cette pierre; quiconque aura mangé l'agneau hors de cette demeure est profane, et s'il est quelqu'un hors de l'arche de Noé, il périra sur les flots du déluge?* » Mais, pour réduire cette protestation de politesse tendancieuse à sa juste valeur, il suffit de lire le passage suivant de la lettre 146, du même saint Jérôme : « *L'Eglise de Rome n'est point vraiment d'une espèce et une Eglise quelconque de l'univers*

1. *Epist.* 239 et 214.
2. *Epist.* 55, 9; cf. *Epist.* 48, 23; 59, 13.
3. *De cathol. eccles. unitate*, 4. C'est ce texte qui fut interpolé à Rome, au temps de Pélage II (VIe siècle), par l'addition de la phrase célèbre : *Celui qui abandonne la chaire de Pierre sur laquelle l'Eglise a été fondée et lui résiste, pense-t-il être encore dans l'Eglise?* Cf. Turmel, *Hist. du dogme de la papauté*, p. 109.

d'une autre espèce. La Gaule, la Bretagne et l'Afrique, et la Perse, et l'Orient, et l'Inde, et toutes les régions barbares adorent le même Christ, observant la même règle de vérité. Si l'on cherche où gît l'autorité, le monde est plus grand que la Ville (orbis major est Urbe). Partout où il y aura un évêque, à Rome, à Engubium, à Constantinople... c'est la même dignité, le même sacerdoce. Ce ne sont pas la puissance de la richesse, ni l'humilité de la pauvreté qui placent un évêque plus haut ou plus bas. Au reste tous sont les successeurs des Apôtres. »

Tel est bien la manière de voir de toute l'Antiquité et des premiers siècles du Moyen Age au sujet de la primauté de l'évêque de Rome. Ce n'est pas le pape qui règle, en ce temps-là, les affaires de la chrétienté et qui prononce dans les débats dogmatiques; ce sont les conciles ou les synodes, qu'il ne convoque pas, — hormis, bien entendu, ceux d'Italie péninsulaire où il est métropolitain — qu'il ne préside pas, sauf par délégation de l'Empereur, et dont il n'a pas à examiner et à confirmer les décisions.

Les théologiens romains modernes ont pris de la peine pour établir que les sept premiers conciles œcuméniques[1], ceux dont les canons sont, aujourd'hui encore, considérés par l'Eglise grecque comme la base de sa foi et de sa discipline, ont été, d'une manière ou de l'autre, par leur convocation, leur direction ou leur confirmation, subordonnés au pape. Ils ont même parfois, pour nous convaincre, usé de beaucoup de sophismes et n'en ont pas moins échoué dans leur entreprise.

Ces conciles œcuméniques, ce n'est pas le Pape qui les a convoqués, mais bien l'Empereur[2], tous sans

1. Ce sont les conciles de Nicée I (325), de Constantinople I (381), d'Ephèse (431), de Chalcédoine (451), de Constantinople II (553), de Constantinople III (680) et de Nicée II (787).

2. En ce temps-là, c'est l'Empereur qui fait véritablement figure de chef de l'Eglise, même lorsqu'il a le bon goût de ne pas se mêler de théologie. Théodose considère nettement la foi qu'il approuve comme le principe de l'unité dogmatique de l'Eglise.

exception, et sans qu'il se crût obligé de se mettre d'accord préalablement avec Rome. Le Pape n'a même pas été représenté à tous; par exemple il n'a pas envoyé de légats au concile de Constantinople I pas plus qu'à celui de Constantinople II. Il ne les a pas présidés de droit, et si ses légats y ont obtenu facilement la préséance, c'est seulement que personne n'y contestait *la primauté d'honneur* attachée au siège de Pierre. Il n'a pas fixé leur ordre du jour; il n'a pas dirigé leurs discussions; il n'a disposé d'aucun moyen pour empêcher qu'on ne votât les résolutions qui lui déplaisaient et, si l'usage s'est établi, dès le second concile, de lui demander d'approuver ce qui s'était fait, c'était en vue du bien de la paix et de l'unité, et non pas du tout parce que cette approbation était considérée comme nécessaire à la validité des canons. La preuve en est que le pape Damase et ses successeurs affectent d'ignorer le canon 3 du concile de 381, par lequel l'archevêque de Constantinople obtient le second rang dans la hiérarchie honorifique et que pourtant ce canon reçoit son plein effet. Et quand Léon I proteste contre le canon 28 du concile de Chalcédoine, qui place ce même archevêque de Constantinople, en Orient, dans la situation de prééminence qu'occupe le pape en Occident, sa protestation n'obtient nullement la modification de la décision prise.

Notons qu'il s'agit là de canons qui intéressent directement ses privilèges et qui modifient gravement la hiérarchie de l'Eglise, puisqu'auparavant c'était aux archevêques d'Alexandrie et d'Antioche qu'appartenaient le second et le troisième rangs «d'honneur». Il y a plus; les évêques d'Orient, en 381 et en 451, prétendent justifier dans son principe le privilège qui lui assure à lui-même le premier rang; et ils ne trouvent à invoquer qu'un simple fait, à savoir qu'il est l'évêque de l'*ancienne Rome*, de sorte qu'en définitive sa primauté d'honneur ne semble tenir pour eux, qu'à la dignité politique de sa ville épiscopale!

Voilà ce qu'il ne faut pas oublier quand on voit ces mêmes Orientaux réclamer du pape « *la parole de Pierre* » en leurs embarras, au besoin en appeler à son jugement, ou s'écrier, comme les Pères de Chalcédoine, ou ceux de Constantinople III, que c'est l'Apôtre lui-même qui a parlé par la bouche de son successeur, ici Léon I, là Agathon! Tous ceux qui comptaient sur l'approbation du pape et espéraient en tirer parti, avaient intérêt à grossir d'avance son autorité et ils n'y manquaient pas. Leurs protestations égoïstes favorisaient assurément les prétentions romaines, mais, d'abord, elles jetaient le Pape en de fort décevantes illusions, dont, d'ordinaire, il n'attendait pas longtemps le démenti. — La vérité reste que ses opinions, *en fait* considérables toujours, et vraiment considérées par les autres évêques, ne valent pas, *en droit*, plus que les leurs; l'adhésion qu'ils leur accordent dépend du profit qu'ils en attendent.

Il arrive qu'elles fassent scandale dans l'Eglise. C'est ainsi que le pape Libère soulève dans l'épiscopat orthodoxe un grand émoi en adhérant, pour obtenir de l'Empereur son rappel d'exil, à une formule de foi inquiétante et surtout en souscrivant à la condamnation d'Athanase, le tenace adversaire des Ariens (357). Ainsi encore, Honorius I, élu en 625, est accusé, après sa mort, d'hérésie *monothélite* (doctrine qui prétend que le Christ n'a qu'une seule volonté, au lieu de deux, l'une humaine et l'autre divine) et le concile de Constantinople III, sixième œcuménique, condamne sa mémoire et fait brûler ses écrits, en 680.

Comment ne pas remarquer, d'autre part, que saint Augustin, dans son traité sur l'*Unité de l'Eglise*, ne fait pas même une allusion à la direction dogmatique de Rome et que saint Vincent de Lérins (v[e] siècle), cherchant, dans son *Commonitorium*, à fixer les signes authentiques de l'orthodoxie, ne souffle mot de celui qui remplace aujourd'hui tous les autres : l'accord avec le Pape? Si, d'autre part, cette souveraineté doctrinale et discipli-

naire de Rome eût existé, elle eût constitué, pour les hérétiques, un obstacle qu'ils se seraient efforcés de renverser; or, les nombreux catalogues d'hérésies qui nous sont parvenus, de saint Irénée (IIe siècle) à Philastrius et à saint Augustin (IVe et Ve siècles), ne nous laissent rien deviner d'une opposition systématique d'une secte hérétique quelconque au magistère pontifical. C'est donc que ce magistère n'existait pas encore; et telle est bien, en effet, la vérité.

Il y a plus : même assez tardivement, entre la fin du Ve siècle et celle du VIIIe, à une époque où, dans la pratique, l'hégémonie du Pape commençait à se préciser, où, par exemple, Léon I avait déjà obtenu de l'empereur Valentinien III (en 455) un édit qui consacrait sa domination sur l'épiscopat d'Occident en raison des mérites de saint Pierre et de la dignité de la ville de Rome, même à cette époque, dis-je, le Pape ne constituait pas un échelon particulier de la hiérarchie ecclésiastique. Un des livres du Pseudo-Denys l'Aréopagite est consacré à cette *hiérarchie*; le Pape ne s'y distingue point des évêques. Isidore de Séville (631) mentionne les patriarches, les archevêques, les métropolitains, les évêques et pas le Pape, qui n'est, pour lui, que le patriarche d'Occident, comme l'archevêque d'Alexandrie est le patriarche d'Egypte; c'est bien le premier des patriarches, mais non pas le seul, et il ne diffère pas essentiellement des autres. Tel est encore le point de vue du moine espagnol Beatus, en 789. Personne ne conteste, assurément, en ce temps-là, les privilèges du Pontife romain; on ne les interprète pas encore comme lui conférant dans l'Eglise une situation hors de pair avec aucune autre et, je dirai, *canoniquement* unique.

Au reste, plusieurs d'entre les évêques romains de l'époque que nous considérons, et non des moindres, tout en occupant avec dignité la chaire de saint Pierre, en maintenant ce qu'ils regardent comme ses privilèges légitimes et en ne marchandant ni leur aide matérielle

ni leurs conseils, parfois pressants, à leurs frères dans l'épiscopat, se défendent encore, avec beaucoup de fermeté, de prétendre régenter l'Eglise. Tels Léon I, Pélage I et Grégoire le Grand.

Assurément le pape Léon s'est fait de sa fonction une très haute idée et peut-être est-il le premier Pontife qui ait nettement affirmé que Pierre vit toujours dans la personne de son successeur, Pierre, que le Seigneur a constitué comme le fondement et le chef de son Eglise[1]. Pourtant, lorsqu'en 449 il donne son avis dans le débat dogmatique soulevé par l'hérésie d'Eutychès, et qu'il écrit sa *lettre à Flavien*, il n'émet point la prétention d'en imposer la doctrine sans examen. Il reconnaît même explicitement que sa consultation, pour acquérir la qualité de règle de la foi, doit recevoir l'approbation des autres évêques. Et, en effet, si l'Occident et l'Orient lui font bon accueil, ce n'est qu'après l'avoir examinée et l'avoir librement jugée *en orthodoxie*. C'est à l'Empereur que Léon lui-même attribue le rôle d'instrument de Dieu pour maintenir la foi et l'unité dans l'Eglise.

Quant à Pélage I (555-560), nous le voyons louer saint Augustin de s'être souvenu de la doctrine divine qui place le fondement de l'Eglise sur les sièges apostoliques, et il professe lui-même que, dans tous les cas douteux, la règle de l'orthodoxie est à chercher, en effet, dans les Eglises apostoliques. Or, la qualité d'Eglise apostolique n'appartient pas qu'à Rome; elle s'attache également à Jérusalem, à Antioche, à Alexandrie, à d'autres villes encore.

Grégoire le Grand, à la fin du VIe siècle, refusait d'accepter le titre de *patriarche œcuménique*, ou d'*évêque universel*, qu'il qualifiait de «*sottise avancée à la légère*» et il se contentait de la primauté sur les Eglises d'Italie, que l'usage lui reconnaissait.

1. *Epist*. 25, 2.

III

Cependant, diverses causes, d'action convergente, devaient amener presque nécessairement l'évêque de Rome à s'imaginer qu'il possédait *de droit* la primauté de juridiction sur l'Eglise universelle et à la réclamer.

D'abord la primauté honorifique, qu'il savait lui être due et que personne ne lui refusait, prêtait aisément à confusion, aussi bien que l'habitude suivie par beaucoup d'Eglises de chercher à Rome l'arbitre de leurs débats. Quand les Orientaux, tout spécialement, demandaient à l'immobilité romaine la parole qui guidât leurs incertitudes et mît un terme à leurs interminables querelles, j'ai déjà dit qu'ils exagéraient aisément et, souvent, au delà de leur pensée véritable, les témoignages de déférence et de soumission, si bien qu'à les prendre au pied de la lettre, leurs déclarations semblaient signifier qu'au bout de disputes stériles, qui leur avaient fait quitter la vraie voie de l'orthodoxie et le droit de la foi, ils rentraient consciemment au plein du devoir en sollicitant le redressement de leur erreur des mains du maître suprême de la doctrine et des mœurs. Nous savons que ce n'est pas cela qu'ils voulaient dire; mais, si nombre de théologiens d'aujourd'hui s'y trompent encore, dans l'intérêt de leurs thèses, combien plus tenté de s'y tromper devait être le pape, dans l'intérêt de sa puissance immédiate et, à son jugement, dans l'intérêt certain de l'Eglise!

Il était, du reste, selon la logique de l'évolution gouvernementale de l'Eglise, que son désir d'unité toujours plus forte, après avoir engendré l'épiscopat, puis, au IVe siècle, placé des archevêques au-dessus des évêques et des primats ou patriarches au-dessus des archevêques, la conduisît à la monarchie absolue. Et, s'il en allait ainsi, le monarque ne pouvait être que l'évêque de Rome. Cela, non seulement parce qu'il occupait le plus

glorieux des sièges apostoliques, mais parce qu'en fait il était *le seul* patriarche en Occident en face des *quatre* patriarches qui, en se partageant l'Eglise d'Orient[1], s'affaiblissaient réciproquement. Il est historiquement clair que si l'évolution logique de l'Eglise fut contrariée et que si, au lieu de l'unité plus forte, ce fut le schisme irrémédiable qui vint, la faute en fut à la circonstance toute politique qui dressa en face du Pape de Rome celui de «la nouvelle Rome», le patriarche de Constantinople, l'évêque de l'Empereur, dont l'importance séculière compensait la médiocre origine ecclésiastique. Ce fut par un outrage certain à l'authentique tradition qu'un évêque, dont le siège obscurément fondé très tard à Byzance, semblait voué à une perpétuelle subordination, parvint à primer les sièges apostoliques de l'Orient et à entrer en rivalité avec celui de Pierre. Quand le schisme grec se produisit, le Pape s'était déjà ancré dans ce qu'il croyait son droit et ne put considérer l'initiative de Cérularius, dont sortit la rupture, au XIe siècle, que comme une révolte d'orgueil et de déraison contre l'autorité légitime. C'est ainsi qu'en jugent encore les théologiens romains d'aujourd'hui.

La situation que les faits préparaient au pape trouvait dans les textes de l'Ecriture tous les moyens de se fonder en droit. Plusieurs «dits» prêtés au Seigneur, à tort ou à raison, s'offraient d'eux-mêmes à l'interprétation qui justifierait l'application, pourtant abusive et erronée, imposée par la nécessité : le fameux «*Tu es Pierre*» et le «*Pais mes brebis*» et le «*Affermis tes frères*», qui flamboient aujourd'hui en lettres d'or autour de la coupole de l'Eglise de Saint-Pierre de Rome, au-dessus de la *Confessio* de l'Apôtre.

Pas un seul des nombreux Pères qui avaient eu occasion, durant les premiers siècles, de citer l'un de ces

1. Ce sont ceux de Constantinople, d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, ce dernier reconnu au milieu du Ve siècle.

textes et de le commenter, n'avait dit un seul mot qui reconnût en lui le fondement d'un privilège de primauté en faveur de l'évêque romain, et lui-même mit beaucoup de temps à comprendre ce que chacun d'eux à part et tous trois ensemble enfermaient d'avantageux pour lui. Dès le milieu du ve siècle, pourtant, avec Célestin I, il commence à faire état, à côté de la dignité apostolique du siège de Pierre, du *pouvoir des clefs* et du *droit de lier et de délier* que l'Apôtre lui a transmis; mais ce n'est encore là que manière exceptionnelle de parler et qui est loin d'avoir conscience de son avenir. De temps en temps, toutefois, l'affirmation reparaît plus ou moins nette et plus ou moins largement exploitée. Vers la fin du viie siècle (680), le pape Agathon, pour défendre la mémoire très compromise d'Honorius I, que le concile de Constantinople III (sixième œcuménique), vient d'anathématiser, avance, comme une garantie d'infaillibilité doctrinale du successeur de Pierre, le texte (*Lc*, 22, 32) : «*J'ai prié pour toi afin que ta foi ne défaille pas.... Affermis tes frères*». Mais cette interprétation paraît encore, en ces temps-là, commandée par les circonstances et toute personnelle; elle n'obtient aucun succès.

Cependant le Pape s'attachera avec de plus en plus de confiance à cette exégèse profitable et il finira par la faire admettre, au moins par les Occidentaux, qui subissent pour leur compte cet entraînement vers la monarchie auxquels les Orientaux résistent uniquement parce qu'il les subordonnerait à Rome; nous savons qu'ils l'acceptent pratiquement au regard de Constantinople. Au septième concile œcuménique, celui de Nicée II, en 787, le pape Adrien I fait lire une lettre dont une phrase, au moins, est significative : «*Que soit accomplie la parole du Seigneur... « Tu es Pierre», de qui la chaire resplendit dans la primauté sur toute la terre et forme la tête de toutes les Eglises de Dieu!*»[1] Le concile ne dit pas le contraire,

1. Denzinger, *Enchiridion symb.*, p. 135.

parce qu'en réalité il ne pensait pas vraiment le contraire; mais, dès lors, le Pape et lui n'entendaient plus les mêmes mots de la même manière, et où les Pères ne voyaient encore que l'affirmation du droit au premier rang « dans l'honneur », que possédait le siège de Pierre, le Pontife avait entendu placer l'expression de ses privilèges de chef véritable de l'Eglise. C'est même en raison de cette divergence fondamentale d'opinion que les conflits des deux Eglises, l'occidentale et l'orientale, finirent par se trouver irrémédiables.

IV

C'est vraiment au VIIIe siècle qu'entrent en jeu les actions décisives qui vont pratiquement fonder la puissance du Pape et, précédant la théorie médiévale, l'élever au rôle de chef autorisé de l'Eglise : elles sont de l'ordre politique.

Durant longtemps les hommes qui vivaient dans les limites de la Romania s'étaient habitués à l'idée que la Ville éternelle portait en elle le principe même de l'autorité souveraine, de celle dont l'Empereur était revêtu parce qu'il personnifiait, pour ainsi dire, le peuple romain, par la volonté de Dieu. Or un jour vint, à la fin du Ve siècle, où il n'y eut plus d'Empereur en Occident et, pour les Occidentaux que continuait de dominer l'idée romaine, du reste entretenue par l'Eglise, l'évêque élu par le peuple romain put sembler, en quelque manière, l'héritier de son prestige œcuménique. En fait, cette Majesté nouvelle se trouvait fort mal à l'aise entre l'Empereur byzantin, qui continuait à se considérer comme le maître de Rome, et le roi lombard, qui désirait s'en emparer. Pour se libérer de la tyrannie du premier et du joug imminent du second, elle s'adressa au roi des Francs, qui, en effet, la débarrassa de ses ennemis et lui octroya sa dangereuse amitié.

Il fit du Pape un prince, en prenant au sérieux une prétendue *donation de Constantin*, fabriquée à Rome probablement dans la seconde moitié du VIIIe siècle[1] et qui attribuait au premier Empereur chrétien la constitution du *patrimoine de saint Pierre*. Il en confirma et en élargit les dispositions. Volontiers, d'ailleurs, Charlemagne admit que l'Eglise eût, au spirituel, une tête à Rome puisque son Empire, l'Empire d'Occident, rétabli probablement à l'instigation du pape, en avait une, au temporel, dans sa propre personne. Cependant il n'oubliait pas que Rome faisait partie de cet Empire et il ne cessa d'y commander, en sorte que l'autorité souveraine du Pape, resta, durant un temps encore, à l'état de virtualité.

Mais la puissance de Charlemagne ne lui survécut point et, grâce à la faiblesse de ses successeurs, les papes s'affranchirent de la tutelle franque. D'abord ils n'y gagnèrent rien, au contraire, car ils tombèrent sous la domination des petits barons romains et leur servitude égara les héritiers de saint Pierre en d'étranges milieux. Durant la première moitié du Xe siècle, la Papauté paraît tombée au dernier degré de l'avilissement : c'est alors que deux courtisanes disposent de la mître épiscopale en faveur de leurs amants ou de leurs bâtards. On se demande au premier abord comment le prestige du patriarche d'Occident a pu survivre à pareille tourmente, d'autant plus que, ni en droit ni en fait, ni par les évêques ni par les rois, l'autorité du Pape n'était encore reconnue comme celle du souverain légitime de l'Eglise.

Ce qui sauva la Papauté du désastre, ce fut d'abord que l'intervention du roi d'Allemagne, Othon I, tout en la plaçant sous une nouvelle hégémonie étrangère, lui rendit le sens de sa dignité et les moyens de l'assurer.

1. La première mention en est faite dans une lettre du pape Adrien à Charlemagne en 777.

Ce fut ensuite que cette restauration même lui permit l'exploitation énergique et hardie de la situation acquise par l'évêque de Rome dans l'Eglise de l'Empire romain expirant, et dont la tradition durait. Ce fut enfin qu'un certain nombre de circonstances se trouvèrent à propos pour la favoriser; telle fut la fondation du Saint Empire romain germanique (962), qui semblait restaurer l'ancienne *unanimitas* romaine, non plus entre plusieurs princes séculiers, comme au temps de la tétrachie de Dioclétien, ou des partages du IVe siècle, mais entre un prince temporel et un prince spirituel, l'un souverain des corps, l'autre maître des âmes. Tel fut encore le désordre de l'Eglise, troublée par l'anarchie et la barbarie féodale et qui appelait une réforme, dont une direction d'ensemble pouvait seule, sans doute, assurer le succès. Et quelle autre direction pouvait-on réclamer que celle du patriarche d'Occident? Telle fut enfin la formidable extension des *ordres monastiques*[1] qui, cherchant leur indépendance dans l'Unité catholique, au-dessus de la diversité des diocèses, tendirent naturellement à faire de l'Eglise une réalité aussi visible, aussi sensible que celle des Eglises, et l'exaltèrent dans son chef. De tout cela quelques hommes surent tirer parti, tout simplement parce qu'ils crurent de toute leur âme que c'était leur droit et même leur devoir devant Dieu et pour les hommes; ils instaurèrent assez promptement la puissante monarchie qui régna sur la catholicité dès la fin du XIe siècle.

V

Et pourtant, en l'an 1000, pas une fois encore le Pape n'avait, *de son autorité particulière et propre*,

1. On entend bien qu'il s'agit des *ordres* qui répandent leurs *maisons* dans la chrétienté entière et y représentent de véritables gouvernements monastiques superposés aux états aussi bien qu'aux évêchés.

prononcé sur un point de doctrine en s'adressant à la catholicité, ni interposé sa personne entre un évêque et ses ouailles dans les affaires ordinaires d'un diocèse, ni réclamé une taxe en dehors des pays de son obédience directe. Mais déjà couraient quelques pièces, falsifications anonymes et plus ou moins audacieuses, qui, en reportant dans un passé lointain, que personne ne connaissait plus, des ambitions, des intérêts et, au besoin, des habitudes du présent, allaient servir de base à la théorie du *droit* du Pape dans l'Eglise et dans le monde. Et leur profitable exemple ne sera pas perdu : une extraordinaire suite de faux du même genre accompagnera les progrès de la papauté du seuil de l'âge féodal à celui de la Réforme. Il ne se trouve presque plus personne aujourd'hui pour les défendre et les théologiens ou apologistes romains, qui n'abandonnent rien des résultats qu'ils ont jadis portés, sont réduits à les excuser. A vrai dire ils n'y réussissent pas, d'ordinaire, très bien[1].

D'où est venu à la chancellerie romaine tant d'inconscience ou de crédulité au regard de la *forgerie*? Nous l'ignorons; mais le mal semble l'avoir atteinte de bonne heure, car, dès 451, au concile de Chalcédoine, les légats de Léon I, au cours de leurs protestations contre les privilèges reconnus par le concile à l'archevêque de Constantinople, produisirent le canon 6 du concile de Nicée accru d'une addition fort intéressante; elle proclamait, comme de tradition certaine, que la primauté romaine avait toujours été reconnue (*quod ecclesia romana semper habuit primatum*). La comparaison de ce texte avec l'original grec en prouva tout de suite l'inauthenticité. Nul doute que les légats ne fussent de bonne foi, comme l'était naguère le pape Zosime lorsqu'il plaçait sous l'autorité du concile de Nicée les

1. Cf. Goyau. *Vue générale de l'histoire de la papauté*, p. 40 et s. et, en sens inverse, Döllinger, p. 25 et s.

canons de celui de Sardique et, au surplus, leur prêtait un sens qu'il n'avaient pas. Et c'est bien dans cette assurance convaincue, et qui finira par en imposer aux siècles d'ignorance, que gît, si j'ose dire, l'explication de la fécondité d'une habitude qu'il faudrait qualifier sévèrement si elle résultait d'un simple calcul malhonnête. Je n'entends pas que les auteurs conscients de ces faux profitables n'étaient point malhonnêtes de notre point de vue, mais il faut reconnaître qu'ils ne l'étaient pas du leur; qu'en leur temps on ne portait point aux textes le respect dont nous les entourons et qu'en forgeant un document qui leur semblait authentiquer la vérité, ils s'imaginaient réparer tout simplement un oubli de l'histoire ou un fâcheux hasard de transmission d'archives. Ainsi les rédacteurs du *Liber Pontificalis* (recueil de notices biographiques sur les papes et dont les parties les plus anciennes remontent au premier tiers du VIe siècle) ont prêté aux évêques romains des premiers siècles l'esprit et les préoccupations des pontifes de leur temps[1]. Ainsi encore, et toujours au VIe siècle, s'est constitué tout un petit arsenal de documents apocryphes pour faire obstacle aux empiétements menaçants du patriarche de Constantinople.

Nous n'avons aucune raison de croire que les papes, pour avoir certainement manqué de savoir et de critique, ont délibérément tiré parti de mensonges; mais le fait est qu'ils en ont tiré parti, et avec une telle continuité que les Grecs seront quelque peu fondés à dire, comme ils le feront, que la fabrication des documents est l'industrie propre de Rome. A ces *inventions*, Grégoire VII se prendra aussi bien que Nicolas I, et les autres papes de même, tout au long du Moyen Age; presque chaque pontificat apportera son supplément de pièces fausses à ce formidable *Corpus*, où les théologiens, tel un saint

1. Le *Liber Pontificalis*, plusieurs fois retouché, accru, embelli, s'arrête à la fin du IXe siècle. Cf. l'édition de Mgr Duchesne.

Thomas d'Aquin, puiseront longtemps sans défiance, pour justifier tout ce que voudront faire ou dire les Pontifes romains. Bien plus coupables que les faussaires eux-mêmes, sont les hommes qui, au XVI[e] et au XVII[e] siècles, tels Baronius, Bellarmin et divers jésuites, ont dépensé leur érudition et leur zèle à défendre, contre des considérations de fait et de bon sens sans réplique raisonnable, un corps d'arguments dont ils n'entendaient pas abandonner les conclusions. Aujourd'hui, la vérité, comme toujours, a obtenu et garde le dernier mot[1].

Vers le milieu du VI[e] siècle, un moine scythe, nommé Denys le Petit, composant une collection des canons des conciles, y avait ajouté un certain nombre de *décrétales*[2] des papes depuis Sirice (384-399); l'exemple fut suivi et le supplément à Denys grossit peu à peu. En soi, ce rapprochement, dans la même collection, de décisions particulières des papes et de canons de conciles présentait déjà, du point de vue de la tradition, le grave inconvénient de paraître attribuer aux unes la même autorité qu'aux autres; il recélait surtout celui d'offrir à qui voudrait authentiquer une prétention pontificale quelconque, ou un privilège pratiquement conquis, un moyen d'action très commode : inventer une *décrétale* et l'ajouter au recueil. En ce temps-là, qui pouvait bien vérifier et contester l'authenticité du nouveau texte? Or, vers le milieu du IX[e] siècle, à l'époque même où la Papauté se débarrassait de l'hégémonie des rois francs, commença de circuler une copieuse collection de décrétales, parfaitement fausses, et connues sous le nom

1. On aurait tort de croire, d'ailleurs, que toute résistance ait cessé à l'endroit de la réalité de toutes les *forgeries*; on trouve encore aujourd'hui des théologiens qui refusent de reconnaître que le fameux *De catholicæ ecclesiæ unitate*, 4, de saint Cyprien, ait été interpolé et qui accordent leur confiance aux arguments les plus désespérés.

2. On nomme *décrétale* une réponse faite par le pape à une question qui lui a été posée sur un point de doctrine ou de discipline, et susceptible d'une application générale.

de *Décrétales de Pseudo-Isidore*. Elles se couvraient du nom d'Isidore de Séville, dont la réputation de science demeurait très grande en ce temps d'ignorance.

Il y avait là une centaine de pièces, attribuées aux anciens évêques de Rome et fabriquées probablement dans les pays francs de la rive gauche du Rhin. Les prétentions romaines y trouvaient une justification et, en même temps, les moyens de se préciser, bien qu'en réalité le faussaire n'eût point travaillé pour les favoriser. Il s'agissait, pour lui, d'opposer à la puissance séculière, que les évêques jugeaient envahissante, une autorité lointaine, ecclésiastique comme la leur, et dont ils ne prévoyaient pas qu'ils eussent jamais rien à redouter. C'est pourquoi ces fausses décrétales posent le double principe qu'aucune décision conciliaire et synodale n'est valable avant l'approbation du Pape, et que le pouvoir suprême dans l'Eglise, même en matière de foi, appartient au Pape. Ces affirmations réservaient un droit d'appel à Rome aux évêques tyrannisés par les princes.

Nicolas I, élu en 858, accepta tout de suite *les fausses décrétales*, et les deux principes qui s'en dégageaient servirent désormais de soutien fondamental à la thèse de la suprématie du Pape sur le concile et à la doctrine de l'infaillibilité, par quoi, essentiellement, s'est constituée la théorie de la puissance pontificale.

Autour de Grégoire VII, spécialement (1073-1085), le travail de fabrication des pièces fausses, leur utilisation méthodique, c'est-à-dire leur organisation en corps de doctrine, atteint une ampleur et un degré d'inconscience vraiment stupéfiants : les faits du passé n'ont plus aucun moyen de résister à leurs tortionnaires et, déformés, retournés, bouleversés, ils entrent dans une théorie qui devient un véritable dogme, ce pendant que Grégoire lui-même (en 1078) affirme tranquillement et, je le répète, de bonne foi, devant un certain synode,

qu'il ne fait que suivre les statuts de ses prédécesseurs[1].

Vers 1140, le moine Gratien, le premier professeur de droit canon de l'Université de Bologne, fond ensemble les falsifications antérieures, en ajoute quelques-unes et constitue un *corpus* qui devient la base juridique de tout le *système papal* et l' « autorité » indiscutée. Il va de soi cependant que le procédé qui a si bien réussi dans le passé n'est point du coup abandonné : le XIII[e] siècle l'emploie à faire passer au rang d'affirmations de principe et de théologie les conclusions les plus profitables des juristes pontificaux. Le Dominicain Martin de Troppau, archevêque de Gnesen en 1278, ne craint pas de reporter aux premiers âges de l'Eglise les origines authentiques du système papal! Il obtient un grand succès parmi les clercs et d'autres l'imitent, qui n'en ont pas moins, et dont, de ceux-là, il est difficile de soutenir qu'ils croient dire la vérité : ils rendent des services au pape, sinon à la chrétienté.

On entend bien que c'est en face d'une œuvre de *juristes* que nous nous trouvons placés et non d'une construction de théologiens; les papes les plus actifs, tels Innocent III et Innocent IV, Clément IV, Boniface VIII, sont des juristes eux-mêmes. L'étude de la théologie, de l'Écriture et des Pères est fort négligée autour d'eux. Cependant les théologiens ont, à leur heure, servi le Pape; ils ont apporté leurs arguments et leurs formules. Ils ont, en ce sens, contribué à fixer la doctrine qui fait du pape le vicaire du Christ sur la terre, et non plus celui de Pierre ; qui place en son autorité la source de toute autorité épiscopale, et réduit les évêques, autrefois ses égaux, à n'être plus que ses lieutenants et ses délégués. Saint Thomas d'Aquin compare leurs pouvoirs par rapport aux siens, à ceux d'un proconsul par rapport à ceux de l'Empereur. Son infaillibilité personnelle

1. Il est naturellement impossible d'entrer ici dans le détail ; Cf. Dollinger, *op. cit.*, p. 37, 41, 43, 46, etc.

n'est pas encore couramment admise, mais le problème est posé et saint Thomas le résout dans le sens de l'affirmative, sur ce que le Christ ne peut pas avoir prié en vain pour l'intégrité de la foi de Pierre (*Luc*, 22, 32).

VI

Et cette théorie d'Eglise a, pour ainsi dire, une face politique : le Pape prétend à une autorité supérieure par rapport à celle des rois et des princes : il est dit, dans l'Evangile, que deux glaives suffisent[1] : le Christ a certainement entendu parler du gouvernement du monde, auquel sont préposées la puissance spirituelle et la puissance temporelle ; et les deux glaives qui les symbolysent ont été remis à Pierre. Son successeur en dispose et, s'il s'est librement dessaisi du glaive temporel, celui qui le tient est responsable devant lui de l'usage qu'il en fait. Avant que ces idées surprenantes aient trouvé leur expression définitive ou, du moins, complète et parfaitement coordonnée, sous la plume d'un saint Thomas d'Aquin, elles avaient été, dans le monde chrétien, semées à l'état de thèses encore imparfaites, mais déjà envahissantes, par l'armée innombrable des réguliers. Répandus dans tous les diocèses de la chrétienté où s'élevaient les « maisons » de leurs ordres, ils se superposaient à tous et les débordaient tous. Pour y garder leur indépendance vis-à-vis des autorités ecclésiastiques locales, ils proclament volontiers leur obéissance à l'*évêque universel*, qui ne leur marchande point les privilèges, même au détriment du clergé séculier, en échange des services qu'ils lui rendent. C'est la propa-

1. Il s'agit du passage de *Lc.*, 22, 38, où les disciples, au moment de regagner le mont des Oliviers, après le repas pascal, présentent à Jésus deux épées qui sont leurs seules armes : *Et il leur dit* : *C'est assez*. Bien entendu ce texte est interprété en symbole pour fonder la théorie médiévale des deux glaives.

gande de l'ordre de Cluny qui prépare ainsi la monarchie de Grégoire VII, sorti lui-même de Cluny, où il s'est pénétré de la théorie, qui s'y élaborait, d'une Eglise vraiment souveraine, affranchie des puissances du siècle, purifiée de ses vices et conduite par le Pape dans les voies du Seigneur. Et quand les vieux ordres tomberont en décadence, les Mendiants, spécialement les Frères Prêcheurs, dont saint Thomas est la plus haute gloire, viendront à propos pour continuer leur œuvre. Leurs tiers-ordres élargiront encore leur influence dans le même sens, et l'Inquisition l'affermira.

Alors le Pape commence à se réserver le droit de confirmer tous les évêques et celui de trancher dans toutes les élections contestées; sa cour s'organise comme une administration, où aboutit la vie de l'Eglise entière. Il est le juge suprême de tous les procès de l'Eglise; ses légats vont partout porter ses ordres, représenter sa personne, limiter sur place le pouvoir des évêques et des archevêques, que les réguliers ébranlent de leur côté. Les impôts pontificaux, à commencer par le denier de saint Pierre, s'établissent et *le « Serviteur des Serviteurs de Dieu »*, comme on dit, afin que s'accomplisse la parole du Maître : « *Celui qui voudra être le premier parmi vous sera votre serviteur* » (*Mt.* 20, 27), se met à vivre, même lorsqu'il est dans son privé un ascète, comme un souverain du siècle.

On s'étonnerait à juste titre si l'on devait croire qu'une pareille transposition de la tradition authentique de l'ancienne Eglise s'est accomplie du consentement unanime des princes et des évêques, sans être non seulement favorisée, mais, en quelque manière déterminée et contrainte par l'action de causes extérieures toutes puissantes.

Deux grands faits surtout exercèrent ainsi, comme du dehors, une influence décisive sur la constitution de la Papauté : ce fut d'abord la lutte que le Pape soutint contre le roi d'Allemagne, depuis la fin du XI[e] jusqu'au

milieu du XIIIe siècle. Elle l'obligea à formuler ses prétentions et à les justifier; elle lui permit aussi de compter ses partisans et d'en augmenter le nombre; enfin, comme il en sortit vainqueur, elle le laissa dans le prestige d'un triomphe qui pouvait passer pour la manifestation du jugement de Dieu. Sans doute, lorsqu'il eut détruit le «nid de vipères» des Hohenstaufen, ce ne fut que pour retomber dans l'anarchie italienne et se créer de dangereux besoins d'argent, mais sa victoire n'en paraissait pas moins consacrer son droit de gouverner la chrétienté.

Ce fut, en second lieu, la Croisade, qui, inspirée par lui, le posa nettement, à partir du XIe siècle, en chef de tous les chrétiens contre l'Infidèle. La Croisade ne réussit pas, mais son succès éphémère et sa durée, puis l'espoir, toujours affirmé après chaque échec, de son prochain recommencement, maintinrent indéfiniment le Pape dans son attitude de chef suprême de tous les fidèles et de champion actif de la foi; on ne peut guère concevoir d'entreprise destinée à fortifier cette foi et à étendre son domaine qui ne vînt de l'initiative ou ne se plaçât sous la protection du Pontife.

Enfin, et surtout, la Croisade fit redécouvrir l'Orient aux Occidentaux et au moins une des conséquences de cet événement se montre capitale pour la papauté autant que pour la foi : je veux parler du renouveau d'activité intellectuelle qui acheva l'épanouissement de la scolastique, dont les grands docteurs haussèrent le fait et le principe de la souveraineté pontificale à la dignité d'un dogme.

CHAPITRE III

La scolastique[1].

I. *Définitions.* — L'origine du mot *scolastique.* — L'origine de la chose. — Le problème fondamental que se pose l'Ecole ; son ancienneté. — Comment le voient les Pères. — Pourquoi il paraît plus compliqué au XIe siècle. — Le but de la scolastique : constituer la science de la foi. — Sa méthode : la dialectique rationaliste. — Comment elle entend le rapport de la foi et de la raison.

II. *Comment le problème s'exprime dans les Sommes. — Comment il se renouvelle de l'extérieur* : les sources profanes successives de la scolastique. — Denys l'Aréopagite ; origine, sens et fortune de ses écrits. — L'avènement d'Aristote. — Résistance première de l'Eglise : pourquoi elle cède. — Dangers pour la théologie de l'adoption d'Aristote. — Comment on les tempère. — L'harmonisation des influences : le syncrétisme thomiste.

III. *Caractères généraux de la scolastique* ; en quoi elle est un *modernisme.* — L'opposition officielle à saint Thomas. — Les périls que recèle la scolastique pour l'orthodoxie. — Apparente immobilité de la scolastique ; son évolution réelle ; ses étapes. — Son échec final. — Efforts qu'elle a provoqués ; les grands maîtres ; leurs dissemblances.

IV. *Le débat sur le nominalisme et le réalisme.* — Ses origines antiques : Porphyre. — Les termes du problème. — Son importance pour l'Eglise et pour le sens commun. — Les thèses nominalistes de Roscelin et leurs conséquences. — Leur condamnation officielle et leur persistance dans l'Ecole. — Abélard et le *conceptualisme* ; son influence. — La renaissance occamienne du nominalisme. — Comment elle implique la séparation de la philosophie et de la théologie.

1. Hureau, *Histoire de la philosophie scolastique*[2]. Paris, 1872-1880 ; de Wulf, *Histoire de laphilosophie médiévale.* Louvain, 1900.

V. *Intensité de la vie scolastique*; elle n'atteint pas le bas clergé ni le peuple. — Préjudice qu'elle porte à la pensée chrétienne. — La réaction du mysticisme. — *Ce que le christianisme doit à l'Ecole*. — Le *progrès* dogmatique qu'elle a favorisé : l'Immaculée Conception; les sacrements; les doctrines de l'expiation. — Les indulgences. — Importance que prend le sacrement de pénitence. — La scolastique a favorisé la ritualisation de la foi; elle a fortifié le *pontificalisme* comme dogme. — Danger d'avenir de ces opérations et de la scolastique en général.

I

La réforme clunisienne avait fait plus que de restaurer nombre d'écoles conventuelles, elle avait stimulé le zèle des meilleurs évêques pour les études et, dès le IXe siècle, plusieurs écoles épiscopales acquéraient une juste renommée; celle de Reims, par exemple, et celle de Chartres, puis celle de Tours et celle du Bec en Normandie. On ne s'y contentait plus seulement de la petite instruction élémentaire qui, jusqu'au temps où s'épanouiront les Universités, restera celle du menu clergé; autour de Fulbert de Chartres, de Béranger de Tours, de Lanfranc du Bec, on s'attaquait de nouveau aux problèmes théologiques. En 1050, dans une controverse sur la Cène, nous voyons les adversaires user des procédés de la logique aristotélicienne et nous pouvons considérer que c'est alors que débute l'ère *scolastique*. Au VIe siècle, le mot *scholasticus* est employé, concurremment à *capiscola* et à *magister scholæ*, pour désigner le maître d'une école; comme c'est généralement lui qui enseigne la dialectique, la plus élevée des sciences profanes et unique survivance de la philosophie, le mot passe de la personne à la chose : la *scolastique*, c'est d'abord la science et la méthode du raisonnement. Le sens du terme s'élargissant encore, on appellera *scolastique* toute la philosophie religieuse du Moyen Age, qui fait de la dialectique l'instrument essentiel de son investigation et le rempart de sa méthode.

A considérer les choses en rigueur, on peut soutenir que la scolastique remonte bien plus haut que le XIe siècle et qu'elle a ses racines dans la renaissance carolingienne. Déjà, en effet, des hommes comme Alcuin (735-804), Raban Maur (776-816), Scott Erigène lui-même, s'appliquent à organiser les idées, qu'ils empruntent, pour le fonds, à Platon ou à Pseudo-Denys l'Aréopagite, en conformité des règles et procédés de la logique d'Aristote. Si Erigène n'était point, comme nous l'avons dit, vraiment un isolé dans son temps, par l'originalité et la hardiesse de sa spéculation, on pourrait le donner comme le premier des grands scolastiques, car il conçoit la philosophie, constituée par la dialectique, comme *la science de la foi et l'intelligence du dogme*[1]. Mais, à vrai dire, les dialecticiens du IXe siècle, et même ceux de la première moitié du Xe, n'appliquent point leurs raisonnements à des objets toujours très élevés; ils fixent peu à peu leur méthode en des discussions qui nous paraissent bien puériles[2] et c'est seulement quand elle s'applique au grand problème du rapport de la connaissance, de la raison et de la foi qu'elle mérite d'être prise au sérieux. C'est vers le milieu du XIe siècle qu'elle en vient là. Quelques années plus tard paraissent Roscelin, Guillaume de Champeaux et surtout saint Anselme (1033-1109), qui sont déjà très grands parmi les maîtres de l'Ecole.

Le problème qui s'est posé devant les *scolastiques* et qu'ils ont si longtemps débattu semble vraiment aussi vieux que la religion chrétienne elle-même, puisqu'il s'enferme dans les termes que voici : comment accorder la raison et la révélation, la science et la foi, la philo-

1. Il dit. en effet : *Quid aliud de philosophia tractare, nisi veræ religionis.... regulas exponere.*

2. On se demande, par exemple, si Dieu pouvait élire comme Rédempteur, une femme, ou un diable, ou un âne, voire une plante ou une pierre; on agite la question de savoir si une prostituée peut redevenir vierge par la grâce divine, ou si une souris qui grignotte une hostie consacrée mange vraiment le corps du Seigneur!

sophie et la théologie? Les docteurs de l'antiquité chrétienne, qui ne l'avaient pas évité, s'étaient tirés de l'embarras où il les pouvait mettre en affirmant, avec plus d'audace que de vraisemblance, qu'il n'avait jamais existé qu'une source de vérité, le Logos, et que tout ce qui valait dans la sagesse des hommes, et spécialement dans la philosophie grecque, découlait de cette source unique. Platon lui-même était censé avoir pillé Moïse. Clément d'Alexandrie, Origène, saint Basile, saint Augustin lui-même, se persuadaient, à des degrés différents, que tel était le secret de la science païenne. Si vraiment la science et la foi coulent d'une source commune, leur harmonisation n'offre en principe aucune impossibilité; elle doit même se déterminer aisément, pour peu qu'on analyse avec exactitude et que l'on compare avec discernement les éléments constitutifs de l'une et de l'autre. Il arrive ainsi un moment où l'intelligence nourrie dans les connaissances humaines aide la raison à accepter la foi et où, inversement, la foi aide l'intelligence à pénétrer les vérités de la science. *Je crois pour comprendre* (*credo ut intelligam*) disait saint Augustin et aussi : *Je comprends pour croire* (*intelligo ut credam*); mais il mettait l'accent sur le premier de ces deux principes : les scolastiques le mettront plutôt sur le second.

Le point de départ de toute leur spéculation, c'est donc l'assurance que le dogme révélé et la raison naturelle ne sauraient se contredire, vu que l'une et l'autre procèdent de Dieu, qui ne trompe, ni ne se trompe. Le rôle du philosophe, c'est de dissiper le faux-semblant des prétendues oppositions ou différences; il n'a pas proprement à chercher la vérité surnaturelle, qui est trouvée et connue, puisque le dogme l'enferme et l'exprime, mais il lui faut l'expliquer et l'expliciter en raison, l'accorder avec la science, censée, elle aussi, achevée et parfaite.

C'est là une prétention évidemment moins audacieuse au XIe siècle qu'au XIXe, où elle a pourtant refleuri, parce

qu'en ce siècle de semi-barbarie la science proprement dite semble bien misérable. Toutefois, du point de vue du christianisme, l'entreprise se heurtait à beaucoup plus de difficultés qu'au temps d'Augustin, où elle semblait déjà singulièrement risquée. Depuis lors la notion de l'Eglise, par exemple, s'était transformée, le nombre des pratiques s'était accru, les sacrements s'étaient développés; on ne se représentait plus de même la portée, ni l'opération de la grâce, ni les formes et le sens de la pénitence; la marialogie, le culte des Saints offraient à la piété un champ nouveau, étendu et fertile. Tout cela constituait l'acquis de la foi depuis le ve siècle. Il fallait l'expliquer, le justifier, l'harmoniser, non pas seulement avec le passé chrétien, mais aussi avec les principes de la philosophie profane, en l'espèce celle de Platon — ou de Plotin — et bientôt celle d'Aristote. Expliquer le mouvement tout en affirmant l'immobilité, placer Platon et Aristote en la compagnie des Apôtres, faire de leurs raisonnements la lumière de la révélation, c'était là, vraiment, entreprendre une tâche herculéenne. Comment s'étonner qu'en définitive, les docteurs de l'Ecole y aient perdu leur peine et qu'ils se soient souvent contentés de juxtaposer ce qu'ils n'arrivaient pas à ajouter, ou de combler avec des mots les inévitables lacunes de leurs combinaisons?

En principe, il s'agit donc de fonder sur le postulat initial de la révélation, qui n'est pas à contester, bien entendu, une véritable *science de la foi*, telle qu'il suffise de la comprendre pour l'accepter. Le sentiment religieux intime, ce que nous appelons *l'expérience religieuse*, n'est certes pas aboli formellement, mais sa nécessité disparaît devant la rigueur des opérations intellectuelles, et les désaccords entre les docteurs ne portent guère, en somme, que sur le bien-fondé de telle ou telle d'entre elles. Il y a des propositions de foi auxquelles la raison n'adhère point spontanément, il faut l'y contraindre sans pourtant l'obliger à sortir d'elle-même.

Une foi qui cherche à se comprendre, et qui veut s'expliciter et se consolider par des arguments rationnels, tel est donc le point de départ et comme le principe de la scolastique [1]. Saint Anselme, que l'on considère parfois comme le vrai père de la philosophie de l'Ecole — et que l'on a aussi surnommé le second saint Augustin — le dit nettement : les incrédules cherchent à comprendre parce qu'ils ne croient pas ; nous, au contraire, nous cherchons à comprendre parce que nous croyons : qui ne croit pas ne comprendra jamais. Cependant le même Anselme se persuade qu'il existe des raisonnements capables de convaincre, *sola ratione*, les Juifs et les païens; et il les cherche [2].

La scolastique, sortie de la dialectique d'école, en vit à tous les âges de son existence; l'emploi de cette méthode de raisonnement reste sa caractéristique essentielle et constitue pour ainsi dire sa raison d'être. Pour en faire consacrer la légitimité elle livre même, au XIIe siècle, une bataille très rude contre les mystiques qui la contestent. Cette dialectique est foncièrement *rationaliste*. Prenons garde toutefois de ne point commettre de contre-sens : le *rationalisme* des scolastiques n'est pas identique à celui que l'Eglise considère aujourd'hui comme son pire ennemi, celui qui ne se fie qu'à la raison humaine pour atteindre la vérité et méprise la révélation. Le rationalisme de l'Ecole n'est qu'un *procédé* de démonstration qui a *pour but* la révélation elle-même, c'est-à-dire qui vise à en élucider les mystères. Autrement dit, il constitue essentiellement une méthode inverse de celle du mysticisme, qui vit, hors de

1. Saint Augustin disait déjà : *fides quaerit intellectum, la foi cherche l'intelligence.*

2. *Cur Deus homo*, II, 22. Remarquons que Raymond Lulle, au XIIIe siècle, croira encore que *tous les points de foi, les sacrements, le pouvoir du pape, peuvent être prouvés et sont prouvés par raisonnement nécessaire, démonstratif et évident.* Il fallait seulement, pour l'établir, posséder tous les secrets de la scolastique que le même Lulle nommait l'*alchimie des mots* (*alchimia verborum*).

la raison, dans l'intuition et la contemplation. Il convient d'ailleurs de remarquer que tous les scolastiques ne sont pas rationalistes au même degré et que plusieurs d'entre eux et non des moindres, puisque saint Anselme est du nombre, ne dédaignent pas à l'occasion les secours de la mystique. Nous les retrouverons bientôt; pour le moment nous nous en tenons aux constatations les plus générales.

Nos docteurs admettent parfaitement que la foi révélée rectifie et complète la raison. Cette simple affirmation pourrait bien en soi n'être pas très raisonnable, car, pour rectifier la raison et y ajouter, il faut sans doute que nous sortions du plan de notre esprit et, en dernière analyse, de la seule connaissance qui nous soit vraiment accessible. C'est là une difficulté dont, nous le verrons bientôt, Kant a tiré grand parti. Elle n'arrête point saint Thomas d'Aquin quand il raisonne comme il suit : Aristote, qui est la raison même, arrive à la notion d'un Dieu unique, d'un Dieu personnel, indépendant du monde qu'il a créé; c'est là une représentation juste, mais elle est incomplète; la révélation chrétienne pourvoit à ses insuffisances et c'est elle, surtout, qui nous hausse à la connaissance du Dieu véritable, un en trois personnes. Et ainsi la raison naturelle est bien *la servante de la foi* (*naturalis ratio subservit fidei*) et elle reçoit d'elle le bienfait de quantité de vérités complémentaires qu'elle ne saurait atteindre par ses seules forces. Elle lui rend, de sa part, le service de la présenter comme un système logique et vraiment une science satisfaisante, la science des sciences, la science de Dieu.

II

L'œuvre à laquelle doit logiquement aboutir l'effort d'un docteur de l'Ecole, c'est la *Somme*, le *compendium*, parfois énorme, de toute la science sacrée et même

profane. La *Somme théologique* de saint Thomas est la plus connue, sinon la plus lue, mais le Moyen Age en a produit bien d'autres, depuis les *Etymologies* d'Isidore de Séville et le *de Universo* de Raban Maur († 856), jusqu'à la *Margarita philosophica* de Reisch (1503), en passant par le célèbre *Livre des sentences* de Pierre Lombard († 1160) et le *Speculum majus* de Vincent de Beauvais († 1264?). Chacune de ces *sommes* tient compte plus ou moins de ses devancières et devient, pour un temps plus ou moins long, dans un nombre d'écoles plus ou moins considérable, *le texte* fondamental qu'on lit et relit, et qu'on commente. Les *Sentences* de Pierre Lombard ont, de la sorte, engendré une formidable littérature, qui ne veut que les gloser et les expliquer.

On se demande comment le sujet, toujours le même, n'a pas été épuisé bien avant le temps où les scolastiques n'ont plus rien produit. C'est d'abord qu'il était vraiment très vaste et pouvait se creuser presque indéfiniment; c'est ensuite que les procédés de discussion employés, qui donnaient à *la forme* des raisonnements une importance énorme, permettaient de poser les questions sous des aspects quasi innombrables et poussaient à une subtilité inépuisable; c'est surtout que des influences extérieures sont venues renouveler en partie la matière et encore plus la forme des débats.

Et, en effet, les *sources* profanes où la scolastique puise les faits, les idées et les arguments qu'elle confère à la révélation et qu'elle combine avec elle, ne sont point les mêmes tout au long du Moyen Age. Au début sa *source philosophique* presque unique réside dans les écrits de Pseudo-Denys l'Aréopagite. D'Aristote elle ne connaît encore que de faibles parties, car elle ne possède même de ses ouvrages de logique que les *Catégories* et l'*Hermeneia*, ou *traité des discours ou propositions*, jadis traduits par Boèce († 525).

Denys l'Aréopagite passe pour un sénateur d'Athènes, converti par saint Paul, devenu ensuite le premier

évêque de sa ville natale, le compagnon et l'ami des Apôtres, le dépositaire du tréfonds de leur science. En réalité, il s'agit d'écrits composés par un inconnu[1], vers la fin du ve siècle ou le commencement du vi^e, et mis en circulation, d'abord par une secte monophysite, vers 532. Ces écrits reflètent évidemment les conceptions générales et l'esprit de la philosophie néo-platonicienne, et leur auteur a vraisemblablement suivi les leçons de Proclus, ou de Damascius, son second successeur, le dernier maître qui ait enseigné, à l'Université d'Athènes (fermée par Justinien, en 529), la doctrine instaurée par Ammonius Saccas à Alexandrie, vers la fin du IIe siècle, et illustrée par la pensée de Plotin, de Porphyre, de Jamblique et de Proclus lui-même. Contestés d'abord par les orthodoxes, les ouvrages de l'Aréopagite avaient dû leur fortune à l'approbation de saint Maxime, martyrisé et mis à mort par les hérétiques monothélites en 662. Il avait édité ces écrits, en les accompagnant de notes brèves et l'Eglise les avait adoptés parce qu'ils apportaient des arguments, jugés décisifs, en faveur de l'antiquité des institutions ecclésiastiques et de l'autorité cléricale, puisqu'ils semblaient les faire remonter également au temps des Apôtres[2].

La première mention de ces apocryphes qu'on connaisse en Occident se trouve dans une homélie de Grégoire le Grand, prononcée vers 600, et la première citation en paraît dans une lettre d'Hadrien Ier à Charlemagne. En 827, Louis le Débonnaire, ayant reçu d'Orient un exemplaire des œuvres de Denys, l'envoya à l'abbaye

1. Il est bien possible qu'il s'appelât Denys et qu'il fut Athénien et même sénateur, et que tout cela ait favorisé une confusion dont il n'est pas sûr qu'elle soit volontaire tout d'abord. La question de l'authenticité de ces écrits n'a vraiment été posée qu'aux xve et xvie siècles (Cf. Durantel. *Saint Thomas et le pseudo-Denis*, Paris, 1919. Introduction) ; encore aujourd'hui quelques catholiques la résolvent affirmativement. Il est difficile de les suivre.

2. Le second des traités dionysiens est en effet consacré à la *hierarchie ecclésiastique.*

de saint Denis où son arrivée se marqua par des miracles éclatants et où, de bonne foi ou non, nous l'ignorons, son auteur fut identifié avec saint Denis, premier évêque de Paris. Dès que Scot Erigène, sur l'ordre de Charles le Chauve, eût traduit le contenu du manuscrit en latin, la fortune de l'Aréopagite commença.

Elle fut, durant toute la période scolastique, extraordinaire. Ses écrits, inlassablement lus et relus, commentés amplement par des docteurs comme Erigène lui-même, Hugues de Saint-Victor, Albert le Grand et nombre d'autres, demeurèrent comme la substance première de toute philosophie avant le règne d'Aristote. Saint Thomas lui-même s'en montre encore profondément pénétré et l'on a pu dire justement que si nous avions perdu les œuvres du Pseudo-Denys, nous les retrouverions toutes dans celles du *docteur angélique*.

Un jour vint pourtant où l'Aréopagite perdit la première place dans l'estime des docteurs; elle lui fut ravie par Aristote. Longtemps donc ils n'avaient connu que quelques-uns de ses traités de logique et de dialectique; les Arabes leur rendirent l'ensemble de ses œuvres, qui, mises en latin, vaille que vaille, commencèrent à pénétrer dans les écoles au début du XIIIe siècle. L'Eglise les accueillit d'abord avec défiance et même prononça contre plusieurs d'entre elles des condamnations graves (contre la *Physique* en 1209; contre la *Métaphysique* en 1215); le pape Grégoire IX, par deux fois, en 1228 et en 1231, s'éleva même contre tout Aristote et ordonna de l'expurger. Un quart de siècle après l'Eglise se ravisait et, à la fin du XIIe siècle, le Stagyrite était devenu le philosophe officiel de la foi : *praecursor Christi in rebus naturalibus*.

Quelques notables docteurs s'étaient efficacement employés à cette conversion de l'Eglise, tels Alexandre de Hales, le *docteur irréfragable* (+ 1245), Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris (+ 1249), le dominicain Vincent de Beauvais, précepteur des enfants de saint Louis (+ 1264?), Albert le Grand, dominicain, lui aussi, et

provincial de son ordre en Allemagne (+ 1280), le franciscain saint Bonaventure, *le docteur séraphique* (+ 1274) et, par dessus tous, saint Thomas (+ 1274) et Duns Scot son rival (+ 1308). L'Eglise avait parfaitement compris, par dure expérience, que le néo-platonisme recélait le danger du panthéisme et que le Dieu personnel d'Aristote, maître du monde et distinct de lui, pouvait servir à combattre ce péril. Elle avait de même compris qu'Aristote lui apportait les moyens de s'asservir *la nature*, qui pouvait devenir inquiétante et qu'il concevait comme une espèce de hiérarchie des êtres, ayant à la fois pour base et pour sommet, Dieu, c'est-à-dire, pratiquement, l'Eglise elle-même. Elle avait enfin compris qu'il était de son intérêt de s'annexer Aristote pour couper court à toute velléité d'émancipation de la pensée, — toujours possible dans les cadres du platonisme — en subordonnant toute pensée à cette philosophie réputée désormais impeccable.

Assurément, l'assimilation n'allait pas non plus sans difficulté, ni même sans danger, car c'en était un sérieux que de paraître placer l'autorité d'Aristote et de sa philosophie au-dessus de celle de l'Eglise elle-même. Et c'en était un plus grave encore que d'ouvrir la porte de l'Ecole à l'analyse chère à Aristote et d'y relever, du même coup, le goût et peut-être le sens des sciences d'observation. Mais les autorités de l'Eglise s'efforcèrent, comme on dit, d'en prendre et d'en laisser; la *mise au point* d'Aristote, dans l'intérêt de l'Eglise et de la foi orthodoxe, d'un Aristote déjà plus d'une fois trahi par ses traducteurs arabes et latins, lui fit subir d'assez graves déformations pour que la publication du texte grec authentique, au temps de la Renaissance, ait produit l'effet de stupeur d'une découverte inattendue. Les humanistes l'exploiteront largement contre la foi. En attendant, les scolastiques utilisent en faveur de l'orthodoxie ce qu'ils prennent pour le dernier mot de la philosophie, et l'introduction d'Aristote métaphysicien dans

l'Ecole, au XIIIe siècle, inaugure vraiment une nouvelle période de sa spéculation ; elle lui rend vigueur pour deux siècles au moins.

On aurait tort de croire d'ailleurs que le triomphe d'Aristote marque la déroute du néo-platonisme dans l'Ecole et l'élimination de l'Aréopagite; les deux influences coexistent toujours, mais celle du Stagyrite l'emporte, surtout en ce que la spéculation des docteurs se développe désormais plutôt selon ses méthodes et dans des directions qui semblent être ses voies. La philosophie théologique de saint Thomas, qu'on regarde volontiers comme le chef-d'œuvre de l'Ecole, est, en réalité, un syncrétisme où s'harmonisent aussi bien que possible les emprunts qu'il fait aux anciens philosophes grecs, à l'Aréopagite, aux Arabes et à Aristote lui-même. Son auteur ne voit pas qu'il y ait contradiction entre les principes néo-platoniciens, jugés traditionnellement propres à l'étude de Dieu et de l'âme, et ceux d'Aristote, qu'il applique spécialement à celle de la raison et du monde sensible. Cette division de l'ensemble de sa spéculation en deux séries essentielles, où valent des méthodes différentes, nous paraît assurément très artificielle et nous sommes mal satisfaits de l'harmonisation dont saint Thomas se contente entre sa représentation du monde supérieur et celle du monde inférieur; mais ses contemporains étaient moins exigeants que nous. En tout cas, n'oublions pas que le grand docteur n'est pas le moins du monde un renégat de la philosophie scolastique qui l'a précédé, ni un aristotélicien exclusif; c'est tout le contraire qui est la vérité. La scolastique, d'une manière générale, met son ingéniosité à absorber, à assimiler, à combiner, vaille que vaille, les éléments de pensée les plus divers, et non pas à se défaire des uns au profit des autres. La principale originalité de saint Thomas réside précisément dans l'adresse avec laquelle il a opéré sa synthèse de doctrines souvent divergentes et en a fait un système d'apparence cohérente.

III

C'est, si je ne me trompe, Barthélemy Saint-Hilaire qui a voulu voir dans la scolastique « *la première révolte de l'esprit moderne contre l'autorité* ». Pour si exagérée que paraisse la formule dans les termes, parce qu'enfin les docteurs de l'Ecole n'ont généralement pas voulu se mettre en révolte au nom d'un principe nouveau contre l'autorité consacrée, elle enferme pourtant une part de vérité. J'en dirai autant de la définition de Hégel pour qui la scolastique est « *la science moderne à l'état embryonnaire* ».

La scolastique procède de cette conviction, très moderne en effet, que la raison a des droits partout et qu'il n'est aucune affirmation, pour si autorisée qu'elle se dise et paraisse, qui soit dispensée de subir l'examen de la connaissance humaine. Aujourd'hui que le thomisme se présente comme l'obstacle au progrès de l'esprit moderne dans l'Eglise, nous avons du mal à nous représenter qu'il a été en son temps un *modernisme* et toute la scolastique avec lui. C'est pourtant un effort tout moderniste que celui qui cherche à concilier la culture philosophique et scientifique de l'époque où il se développe avec la foi que la tradition du passé lui impose.

Et c'est bien ainsi que certains ont jugé au Moyen Age la sagesse de l'Ecole. Grégoire IX (1227-1241) estimait que les théologiens qui pliaient les Ecritures à la pensée et à la dialectique d'Aristote étaient « *gonflés d'esprit de vanité ainsi que des outres* ». C'était à peu près dans les mêmes termes, et tout à fait dans le même esprit, que Pie X parlait naguère des *modernistes*, qui conféraient mal à propos la science et l'orthodoxie. Saint Thomas était à peine mort (1274), que, du sein de l'Université de Paris, s'élevaient des attaques violentes contre plusieurs points de sa doctrine, où l'on voulait voir l'influence des philosophes arabes ou des docteurs cathares, comme on dénonce encore aujourd'hui les

« infiltrations protestantes » dans les écrits de tel catholique libéral. En 1276, l'évêque de Paris, Etienne Tempier, condamna formellement les erreurs du grand docteur et l'Université d'Oxford adhéra à la sentence. Il ne faudra rien moins que l'effort tenace des Dominicains et le succès profitable du thomisme, pour que cette opposition *orthodoxe* tombe dans l'oubli.

Il demeure parfaitement exact que la spéculation scolastique recélait plus d'un danger pour le dogme; et non pas seulement celui, très réel et que nous retrouverons, d'entraîner parfois tel docteur à des déductions terriblement scabreuses, non pas même celui de fortifier cet intellectualisme aristocratique qui avait, durant l'antiquité chrétienne, fâcheusement divisé les fidèles en deux groupes, de foi réellement si différente, parce qu'il avait façonné une doctrine inaccessible à la masse chrétienne; mais surtout celui de vider le corps de la doctrine chrétienne, à force de virtuosité dans l'abstraction, de sa vraie substance religieuse, de sa chair et de son sang, pour le réduire à n'être plus qu'une inerte construction métaphysique appuyée sur une dialectique qui a perdu le contact avec le réel.

Ce danger, que la scolastique n'a pas su écarter, se doublait, par inévitable conséquence, d'un autre. Au jugement des hommes de bon sens, est-ce que cette ardeur à étayer le dogme ne cachait pas l'aveu qu'il avait besoin de l'être ? Et pareille opinion ne pouvait-elle point engendrer des réflexions redoutables ? Assurément, puisqu'en fait, il s'en produisit. D'autre part, était-il sûr que toute cette virtuosité de logique et de dialectique ne s'emploierait jamais que pour le bien de l'orthodoxie? En 1201, un docteur, nommé Simon de Tournay, qui venait de prouver, par des arguments ingénieux, la réalité du mystère de la Trinité, offrait de les ruiner, séance tenante, par des arguments encore meilleurs. L'histoire ajoute qu'il devint idiot, en punition de sa téméraire vanité. Sans doute; mais qui pourrait garantir

que la tentation qui hantait cet homme, peut-être par simple gloriole de cuistre, n'a pas troublé l'esprit et le cœur de maint autre maître de l'Ecole? On a pu dire très justement que la foi de saint Thomas lui-même ne montrait déjà plus la fraîcheur des convictions intactes, qu'elle avait quelque chose de voulu et de maintenu, comme de force, contre de puissantes causes d'ébranlement intérieur. Ce n'est pas impunément que l'on peut soumettre au contrôle de la raison et régler par le raisonnement des affirmations et des croyances qui sont, par essence, de l'ordre du sentiment et de la foi spontanée.

Il n'est pas rare de trouver, aujourd'hui encore, sous la plume de théologiens catholiques, entre autres éloges prodigués à la scolastique, celui d'être demeurée constamment d'accord avec elle-même, ferme dans la même doctrine et la même méthode, attachée aux mêmes conceptions du monde et de la Vérité, d'un bout à l'autre de sa longue existence. Ce n'est que relativement exact et seulement si l'on s'en tient aux tendances les plus générales et aux apparences. En réalité, l'histoire de la scolastique ne se développe point *de plano*. Je n'entends pas seulement que ses maîtres se sont beaucoup et âprement querellés, tantôt sur de vastes problèmes métaphysiques, tantôt sur des questions particulières et restreintes, et que parfois certains d'entre eux, et non des moindres, sont nettement sortis de l'orthodoxie; je veux dire que cette histoire a ses périodes, marquées par de notables changements dans les préoccupations générales des docteurs.

Et d'abord, nous savons déjà que la « découverte » de la philosophie d'Aristote modifie profondément, au XIIIe siècle, les fondements mêmes de leur métaphysique. Ensuite et surtout leur spéculation, profitant de ses propres expériences, évolue, change peu à peu ses points de vue, du XIe au XVe siècle. Au XIe et au XIIe siècles, ils accordent à la raison et au raisonnement une confiance absolue; il semble que rien dans le dogme ne puisse

résister à leurs démonstrations. Au XIIIe siècle, leur nombre s'accroît, les Universités s'organisent et propagent leur science; alors ils commencent à devenir plus circonspects. Ils ne cherchent plus ordinairement à établir sur la raison que les fondements généraux des dogmes, ce qu'ils nomment la *théologie naturelle*, et non les dogmes positifs eux-mêmes, qui ne dépendent que de la révélation. Au XIVe siècle, ils renoncent même à cette tentative; ils acceptent que le dogme soit tout entier affaire de révélation et ils emploient leur temps, soit à ergoter sur des détails, soit à tourner vainement et jusqu'à épuisement, autour des inaccessibles problèmes de toute métaphysique.

Et, en vérité, cet abandon de leurs premiers espoirs prouve bien leur échec. Ils ont dépensé, pour une œuvre impossible, des efforts mal appliqués, mais prodigieux, de raisonnement et de réflexion, et usé de véritables génies spéculatifs. Du XIe au XVe siècles, se succèdent, en chaîne ininterrompue, les hommes ingénieux ou profonds, dont chacun a laissé sa trace dans l'Ecole, sous un surnom particulier, qui prétend caractériser son talent propre : saint Anselme, Hugues de Saint Victor, Pierre Lombard, Abélard, Alain de Lille, dit le *docteur universel*, Alexandre de Hales, le *docteur irréfragable*, saint Bonaventure, le *docteur séraphique*, saint Thomas d'Aquin, le *docteur angélique*, Duns Scot, le *docteur subtil*, Albert le Grand, autre *docteur universel*, Roger Bacon, le *docteur admirable*, Guillaume d'Occam, le *docteur invincible*, François Bacon, le *docteur sublime*, Raymond Lulle, le *docteur illuminé*, pour m'en tenir aux noms les plus connus. Il n'entre point dans notre cadre de marquer les différences qui les distinguent et parfois les séparent jusqu'à les laisser en position d'hostilité déclarée, tel Duns Scot en face du thomisme. Et, des problèmes qu'ils ont retenus et dont leurs discussions se sont nourries, je ne considérerai que le seul débat sur le *nominalisme* et le *réalisme*. Je le choisis non pas

seulement parce qu'il est caractéristique de la *manière* scolastique et parce qu'il tient une grande place dans la pensée de l'Ecole, mais parce qu'il a une répercussion sérieuse sur la théorie et sur la vie de l'Eglise et, par suite, sur la détermination de la Réforme.

IV

La question qui constitue le fonds du débat avait été posée jadis par le philosophe néo-platonicien Porphyre, dans son *Isagoge*, ou introduction aux *Catégories* d'Aristote. Elle revient, en somme, à se demander si les idées générales de *genre*, de *différence*, d'*espèce*, de *propre* et d'*accident* répondent à des réalités, des *realia*, hors de notre esprit, ou au contraire, ne sont que des abstractions sans véritable existence, des constructions de notre raison et, en dernière analyse, de simples termes de langage, des *nomina*. Par exemple, en dehors des bœufs que nous voyons, la *bovéité* a-t-elle une existence véritable, ou n'est-elle qu'une manière de parler, pour désigner la qualité générale des bœufs, leur *genre*? La philosophie de Platon tenait pour le *réalisme* le plus absolu; celle d'Aristote s'était relâchée de sa rigueur, mais demeurait encore réaliste. La scolastique ne pouvait pas éviter le problème.

Or prenons garde que si l'Eglise catholique universelle ne vit que par les fidèles qui la composent; si, en d'autres termes, son existence n'est faite que du total de toutes ces existences individuelles et n'*existe* pas en elle-même et par elle-même en dehors d'elles, elle n'est, en définitive, qu'*un mot*. C'est pourquoi, et comme d'instinct, l'Eglise professe que les *universaux* existent réellement (*Universalia sunt realia*) : elle est donc *réaliste*. Tout au contraire, le bon sens, qui sait que notre esprit n'a jamais saisi, par exemple, un *genre* hors de l'individu qui l'exprime, et qu'il en va de même de tous les *universaux*, les considère

d'abord comme des abstractions et des mots (*Universalia sunt nomina*) : il est *nominaliste*.

Vers 1090 un chanoine de Compiègne, Roscelin, pose et développe à fond la thèse nominaliste : *il n'y a de véritable existence que du particulier*, de l'individu, de la chose. Et alors, qu'est-ce que la religion, sinon un simple cadre pour des convictions individuelles? Qu'est-ce que le péché, sinon un manquement personnel à la loi de Dieu? Et qu'est-ce que le péché originel, sinon un *flatus vocis*, une simple manière de parler? Et qu'est-ce que la Trinité, et l'Essence divine, cette fameuse οὐσία des querelles ariennes, sinon de simples manières de désigner les *trois personnes* divines? Tout cela Roscelin le voyait et le disait avec plus ou moins de précision : un concile le condamna à Soissons, en 1092, et le nominalisme parut disparaître de l'Ecole.

En réalité il y vécut, au contraire, d'une vie latente et profonde sous les espèces du *conceptualisme*, dont la philosophie stoïcienne avait déjà conçu l'idée, mais dont le père au Moyen Age fut Abélard (1079-1142). L'illustre docteur remarquait qu'affirmer l'existence réelle des universaux entraînait à leur reconnaître la seule réalité qui fût, et, par suite, à soutenir que tous les individus, toutes les diversités particulières, se fondent en un seul être et *sont*, en définitive, *tous la même chose*. Mais il lui semblait impossible, d'autre part, de dire que les universaux ne possédaient aucune réalité, puisqu'ils représentaient un *conceptus*, un *concept*, une idée de notre esprit. Il est clair que cette *correction* au nominalisme n'avait pas grande valeur et lui était singulièrement indulgente ; car qu'est-ce au vrai qu'une réalité qui tient toute dans un concept, et qui n'est qu'un concept? Les concepts ont une valeur *idéale* assurément, mais non pas *réelle*, ou, du moins, il nous est impossible de savoir s'ils en ont une, ce qui revient pratiquement au même. Pourtant, en dehors même de l'extraordinaire succès personnel que connut Abélard lorsqu'il enseigna à Paris,

le conceptualisme trouva faveur profonde et durable dans l'Ecole [1] et des maîtres comme Vincent de Beauvais, Thomas d'Aquin, Duns Scot s'y attachèrent plus ou moins, pour échapper aux difficultés du *réalisme* proprement dit, et en accentuant de leur mieux ce qu'il pouvait avoir de favorable à la thèse réaliste. Et ce fut un homme en qui se combinaient l'influence du *docteur angélique* et du *docteur subtil*, l'évêque de Meaux, Durand de Saint Pourçain (+ 1332) qui dit : *exister c'est être individuellement*, affirmation toute nominaliste.

Son contemporain, le franciscain Guillaume d'Occam (+ 1343), à qui on attribue la renaissance officielle de la doctrine condamnée chez Roscelin, ne va pas plus loin en proclamant que la seule *chose qui soit, c'est l'individu.*

Ce qui nous importe ici, ce n'est point le détail de la spéculation d'Occam, qui devait exercer une telle influence sur la dernière période de la philosophie scolastique, ce ne sont pas non plus ses applications politiques, que nous retrouverons bientôt, c'est la conclusion générale à laquelle il s'arrête : nous ne pouvons atteindre à aucune certitude dans le domaine de la métaphysique et de la théologie ; il nous est impossible de démontrer l'existence de Dieu non plus que son unité ; des vérités essentielles, telles que l'action de la Providence, la chute originelle, la rédemption, nous ne pouvons rien *savoir* ; nous ne pouvons qu'en *croire* ce que la foi nous en enseigne. Qu'est-ce à dire, sinon que la *science* et la *foi* se placent dans deux plans différents, qui ne sauraient être confondus, et que tout l'acquis de la scolastique se réduit à un amas sans valeur de stériles hypothèses ? Il faut étudier directement la nature pour elle-même et pour la comprendre elle-même, et quant au *surnaturel*, se contenter d'y croire si on peut.

1. Il ne faudrait d'ailleurs pas croire que les opinions au regard de la question des *universaux* se partageassent rigoureusement entre deux thèses : chacune des deux comportait des degrés divers : Jean de Salisbury en comptait jusqu'à *treize*.

Les *réaux* ne se rendirent point sans résistance et le combat dura tout au long du XIVe et du XVe siècles, mais la théologie et la philosophie qu'Occam a séparées ne feront que s'éloigner davantage l'une de l'autre par la force des choses. Et cette séparation portait l'arrêt de mort de la scolastique que l'explosion de la Renaissance humaniste achèvera.

V

Au cours du Moyen Age, il se développa dans les écoles une vie d'une remarquable intensité et une élite de clercs s'y rompit à la dialectique, en retournant sur toutes leurs faces les propositions de la théologie; mais, de toute évidence, la science scolastique, dont l'acquisition demandait beaucoup de temps et un entraînement rigoureux, n'était point à la portée du bas clergé, de celui des campagnes sur lequel reposait l'éducation chrétienne du peuple. C'est pourquoi ce clergé reste ignorant et ses ouailles de même. Le christianisme dont elles vivent et qu'elles développent est toujours celui dont nous avons entrevu la constitution, au temps des invasions germaniques, et l'affermissement, un peu plus tard. Le mysticisme, que les scolastiques ont d'abord combattu comme l'ennemi, mais dont ils ont aussi subi, presque malgré eux, l'influence jusque dans l'Ecole, ne peut non plus atteindre, en ce qu'il a de réglé et de fécond, les chrétiens du commun, car les expériences intimes qu'il suppose ne se conçoivent que dans la conscience d'hommes à qui le loisir appartient de cultiver leur sens de la méditation.

En vérité, la domination exclusive de plus de trois siècles que les scolastiques ont exercée sur la pensée chrétienne lui a porté, dans le présent et pour l'avenir, un préjudice inestimable. Ils ont élevé à l'état de dogme l'opinion que le dogme ne peut pas bouger; que sur les *principes*, invariables puisque c'est Dieu qui les a fondés,

la logique ne peut édifier qu'une seule construction légitime et solide. Ils n'ont voulu tenir compte que de cette logique et de la vérité abstraite; ils n'ont ni vu ni vraiment senti la vie frémissante et mobile du sentiment religieux. A force de raffiner la subtilité de leur dialectique et d'échafauder des syllogismes, ils sont devenus indifférents à la valeur des choses; les idées elles-mêmes ne sont plus pour eux que des termes sur lesquels leur raisonnement opère, et ce raisonnement lui-même remplace la raison et le bon sens. Pour avoir prétendu tout comprendre de la foi, ils ont fini par la stériliser en eux. Certains s'en rendront compte, mais seulement au déclin de l'Ecole, et contre elle; tel Gerson (+ 1429), qui, finissant par s'apercevoir que la vraie théologie était une *vie* bien plus qu'une *science*, répudiait les recherches trop subtiles sur la vérité et, dans ses vieux jours, rédigeait de petits écrits pratiques en langue vulgaire destinés aux fidèles du commun. Ce n'est guère là qu'une exception. Et cependant, de leur temps même, leur insuffisance à exprimer les divers aspects de la vie religieuse devrait frapper les docteurs de l'Ecole et parfois, sans s'en douter, ils en subissent les conséquences; jusque dans leurs écoles ils laissent pénétrer le mysticisme, qui devrait leur être profondément antipathique, qu'ils acceptent et, au besoin, qu'ils cultivent, mais qui, en réalité, échappe à leur science. Il est, lui, la vie. Il suscite, en Italie, Joachim de Flore (+ 1202) qui prêche l'*Evangile éternel*, celui que le Saint-Esprit inspire, et aussi le plus grand chrétien du Moyen Age, saint François d'Assise[1]. Il s'épanouit largement au XIVe siècle, un peu partout et particulièrement en Allemagne, avec Maître Eckart, Jean Tauler et Henri Suso, et il inspire, en France ou aux Pays-Bas, le plus évangélique des livres, l'*Imitation*, dont l'auteur est peut-être Thomas a Kempis. C'est par lui que la foi continue à se développer

1. Mort en 1226, l'année même de la naissance de saint Thomas.

parmi les clercs, qu'elle s'attache, par exemple, à l'idée de l'immaculée conception de la Vierge, tandis que les scolastiques ne peuvent se hausser d'eux-mêmes qu'à l'idée de l'infaillibilité du pape ou du concile, parce que c'est là une simple conclusion logique tirée de prémisses posées par la raison. La plupart des mystiques dont je viens de parler ont reçu une très forte culture d'école; mais, et c'est le point essentiel, tous cherchent l'inspiration véritable de leur vie spirituelle, non dans des raisonnements, mais dans leurs propres expériences religieuses. Elles les ont fait souvent tomber dans l'hérésie et plusieurs d'entre les Spirituels leur ont même dû de finir sur le bûcher; mais aussi elles affirment la persistance d'un sentiment religieux vivant et mouvant, au temps même où la logique et la formule cherchent à saisir et à fixer toute la religion [1].

Ce n'est pourtant pas que le christianisme ne doive à la scolastique qu'un jeu de formules souvent heureuses et frappantes, qui nourriront jusqu'à nos jours la théologie catholique, mais qui, en revanche, prépareront le triomphe dans l'Eglise de l'automatisme de la pensée, par qui meurt la vraie religion; à l'effort de l'Ecole se rapportent certains *progrès* qui présentent de l'intérêt.

En principe, la scolastique se défend d'innover; elle considère le domaine de la foi comme un héritage dont elle n'a le droit ni d'élargir ni de rétrécir les limites, dont elle peut seulement mieux aménager les aîtres. Il va de soi que cette prétention à ne point sortir du fonds de la tradition dogmatique comporte une part d'illusion considérable, et que les docteurs ont parfois bataillé, et rudement, sur des propositions dogmatiques étrangères aux Pères. Telle est, par exemple, la doctrine de l'Immaculée Conception, contre laquelle s'élèvent entre autres *maîtres*, saint Anselme, saint Bernard, saint Thomas, cependant que Duns Scot tend à l'accepter et que les Franciscains la prônent.

1. Pour le développement de ces idées, voir le chapitre suivant.

Il reste pourtant exact que l'absorbant souci de raisonner et de démontrer n'est pas favorable à l'invention théologique et que les docteurs de l'École se sont montrés plus ingénieux que féconds. Parmi les thèmes plus ou moins étrangers à l'âge patristique, dont j'ai dit plus haut qu'ils s'imposaient à l'École, il y a lieu de faire une place spéciale aux considérations sur les sacrements et sur l'expiation.

Le nombre des sacrements n'était pas encore réglé au milieu du xie siècle; Abélard et Hugues de Saint Victor n'en comptaient que *cinq*, tandis que Pierre Lombard en comptait*s ept*[1], par addition de l'ordre et de l'extrême-onction. C'est ce dernier chiffre, généralement reçu par les docteurs du xiiie siècle, qu'ils ont justifié, fortifié de leur dialectique et finalement fait considérer par l'Eglise comme voulu par le Christ et fixé par lui : erreur d'histoire devenue, par eux, vérité de foi. Saint Augustin avait dit que le *sacrement* était le signe visible d'une grâce invisible; les scolastiques, spécialement Hugues de Saint Victor, Pierre Lombard et saint Thomas, creusent cette définition et achèvent d'imposer au sacrement ce caractère d'opération magique agissant par elle-même, qu'il n'avait que trop tendance à prendre dès l'origine. Les sacrements sont désormais considérés comme les intermédiaires nécessaires entre l'homme et Dieu, les véhicules de toutes grâces divines, y compris les bénéfices de la Rédemption. La personne de celui qui les administre correctement est indifférente à leur action, et les dispositions de celui qui les reçoit n'ont finalement pas beaucoup plus d'importance, puisqu'il suffit, en définitive, réserve faite pour l'état de péché mortel, bien entendu, qu'il ne résiste pas délibérément à la grâce sacramentelle. Le rôle de la foi dans l'opération n'est évidemment pas supprimé, mais combien diminué, et

1. La première décision ecclésiastique sur les *sept sacrements* se place au concile de Florence, en 1439.

quelle surprise pour les Pères et Augustin lui-même s'ils avaient ouï un Thomas d'Aquin ou même un Duns Scot leur exposer ses vues sur cette question des sacrements!

Des sept sacrements, c'est celui de pénitence, dont la théorie et la pratique reçoivent les plus importantes modifications à l'âge scolastique.

Jusqu'au XIIIe siècle, il reste, en l'espèce, bien des points incertains et ce sont des pratiques sorties, semble-t-il, des monastères d'Irlande, qui précèdent les doctrines; telle l'habitude de donner l'absolution sous forme de *déprécation* prononcée sur le pénitent contrit, avant la *satisfaction* (*satisfactio operis*), qui est, d'ordinaire, une offrande à l'Eglise; mais la confession *à un prêtre* n'est pas encore considérée comme indispensable et un laïque peut suppléer le clerc, à son défaut. Au cours du XIIIe siècle se fixe l'opinion que le prêtre, à qui l'Eglise a confié l'usage de son pouvoir de lier et de délier, est seul compétent pour indiquer au pécheur repentant les pénalités temporelles, les satisfactions, qui le dispenseront des châtiments de l'au-delà. Vers le temps des croisades, on prend l'habitude d'attacher à certaines actions méritoires, spécialement à la prise de la croix, le bénéfice de l'*indulgence*, qui est la dispense, non de la confession et du repentir, mais des pénalités encourues par les péchés. Cette indulgence peut être *pleinière*; l'insuffisance de la satisfaction humaine est censée compensée par les mérites de Jésus-Christ et des Saints, dont le trésor est aux mains de l'Eglise.

Mais la logique scolastique suit son chemin : si l'Eglise a reçu du Christ *le droit* de lier et de délier, non pas seulement sur terre, mais dans les cieux, pourquoi les indulgences dont elle dispose n'atteindraient-elles pas les pénalités de l'au-delà autant que les compensations qui prennent place sur la terre; non pas certes les pénalités de l'enfer, qui sont irrémédiables, mais celles du purgatoire, qui n'auront qu'un temps? Cette idée finit, en effet, par prévaloir et elle apportera aux

autorités ecclésiastiques la plus dangereuse tentation d'exploiter la peur des hommes et la tendresse des vivants pour les morts. Nous ne tarderons guère à mesurer les conséquences pratiques de cette déplorable acquisition.

Les indulgences, ce sont les évêques seuls qui les accordent[1] et bientôt le Pape se réservera la concession des indulgences pleinières. Innocent III, dès 1215, n'autorise plus les évêques à dépasser une année, pour une indulgence octroyée à l'occasion de la dédicace d'une Eglise, et quarante jours, pour toutes les autres. Et ce n'est point là une négligeable addition aux privilèges déjà si puissants du haut clergé et du Pontife romain.

Pratiquement, ces développements du sacrement de pénitence ont une très grande importance. Les simples s'attachent vite aux avantages pratiques qu'il leur offre, et ils lui donnent la préférence sur l'eucharistie qui ne les garantit pas contre les redoutables conséquences de leurs péchés. Ils cherchent, avant tout, la certitude de n'être point damnés et semblent se désintéresser de l'union mystique avec le Seigneur, qui était pourtant le fondement premier de la foi chrétienne authentique. En même temps qu'il réglait le droit au regard des indulgences, Innocent III portait la loi qui obligeait chaque fidèle à communier au moins une fois l'an!

Sur tous les sacrements, les scolastiques ont travaillé dans le même esprit que sur la pénitence. Leurs vues n'ont pas toutes prévalu — ainsi Duns Scot n'a pas fait accepter l'opinion qui voyait dans la consécration des évêques un sacrement spécial supérieur en dignité à celui de l'*ordre* —; mais, le plus souvent, ils ont fixé les théories et authentiqué les rites que le concile de Trente consacrera définitivement. Et, par là, les docteurs ont favorisé la *ritualisation* de la foi, accident peut-être

1. Les théologiens expliquent qu'il en doit être ainsi parce que la distribution des mérites divins qui constituent le trésor de l'Eglise est du ressort de l'autorité (*potestas juridictionis*) et non pas de celui de la simple cléricature (*potestas ordinis*).

inévitable, mais guère moins dangereux pour elle que sa mise en formules et en raisonnements.

Tout autant les maîtres de l'Ecole, et spécialement saint Thomas, ont contribué à fortifier le *pontificalisme*, à justifier, à sanctifier les prétentions du Pape à l'universelle juridiction dans l'Eglise; en un mot, à constituer un dogme, fondé en théologie sur des nécessités naturelles et divines, là où jusqu'alors on n'avait guère vu que des revendications de l'ordre juridique. Le *docteur angélique*, mieux pourvu de logique que de critique, avait solidement raisonné sur des textes faussés dans leur lettre ou leur sens, sur des pièces apocryphes et sur des faits inexacts; il en avait tiré une théorie que Boniface VIII lui-même ne dépassera pas[1]. Les scolastiques ne pouvaient se dispenser de raisonner sur l'Eglise, et, si j'ose dire, de raisonner l'Eglise, de la mettre en système. C'était lui préparer par avance son lit funèbre; nous ne tarderons guère à le comprendre. Le plus grand danger que recélait la scolastique pour la religion chrétienne n'était pourtant pas là, mais bien dans le principe même de tout son système, dans sa prétention de rationaliser la foi. Un homme d'aujourd'hui, un des instigateurs et une des victimes du mouvement moderniste, un chrétien d'âme à la fois délicate et forte, de pensée à la fois mystique et profonde, a traduit cette vérité en termes excellents : « Avec son idolâtrie de la *raison raisonnante*, avec son mépris pour le côté mystique et subconscient de la nature spirituelle de l'homme, avec ses tendances panthéistiques dont ses promoteurs arabes l'ont imprégné, le scolasticisme a donné naissance au protestantisme primitif, au socinianisme, au spinozisme, au déisme et au rationalisme du XVIIIe et du XIXe siècles »[2].

1. On a justement remarqué qu'une des affirmations du traité de saint Thomas, *Contra errores Græcorum* (*Quod subesse romano pontifici sit de necessitate salutis*), se retrouve dans la fameuse bulle *Unam Sanctam* de Boniface VIII (1302).

2. Tyrrell, *De Charybde en Scylla*, p. 263 de la traduction française.

CHAPITRE IV

L'opposition à l'Eglise[1]. Les réactions du sentiment religieux et l'anticléricalisme.

I. *Les modalités diverses de la résistance à l'Eglise.* — Cette résistance s'assimile à l'hérésie. — Elle ne rencontre point des conditions favorables. — Caractère général de la plupart des hérésies médiévales.

II. *Les réactions du sentiment religieux.* — *Le mysticisme*; c'est le grand élément de trouble dans l'Eglise. — Les diverses espèces de mystiques au Moyen Age. — *Les mystiques apocalyptiques et pneumatiques.* — Joachim de Flore. — L'*Evangile éternel* et la théorie des trois âges. — Les Spirituels. — Comment ils transposent leurs espérances : l'exaltation de la pauvreté ecclésiastique. — Ils sont persécutés; persistance de leur influence. — *Les mystiques scolastiques* : Eckart, Tauler, Suso, etc. — Caractères de leur spéculation ; ses méthodes. — Inquiétudes qu'elle provoque dans l'Eglise. — *Les mystiques pénitents.* — Les Flagellants. — Leur hostilité contre le clergé.

III. *Fréquence des hérésies anticléricales.* — Pierre de Bruys; Tauchelm ; Eon de Loudéac ; Henri de Lausanne ; Les Frères apostoliques; etc. — Les *Cathares*; *revival* de manichéisme. — L'extension du catharisme ; ses doctrines essentielles; son anticléricalisme. — L'Eglise n'a raison de lui que par le bras séculier. — Les *Vaudois*; leur origine : Pierre Valdo et les Pauvres de Lyon. — Leurs bonnes intentions premières. — Leur révolte contre l'Eglise. — Leur succès parmi les petites gens. — Son étendue et sa durée.

IV. *Sectes et confréries orthodoxes dont l'esprit s'oppose pourtant à celui de l'Eglise.* — Les Patarins. — Les Béguines et les Beghards. — Les Frères de la vie commune. — L'esprit de l'*Imitation*. — *Les sectes nettement hostiles à l'Eglise* : les Frères du libre esprit et les Ortlibiens. — Leur doctrine et ses conséquences pour l'Eglise, l'orthodoxie et la société.

1. Bibliographie dans Ficker et Hermelink, *Das Mittelalter*, en se reportant à la table analytique et à l'index.

I

On aurait, de la domination de l'Eglise au Moyen Age, une idée fort inexacte si on imaginait qu'elle n'a rencontré d'autre contradiction que celle, tout extérieure, de la brutalité féodale, celle de la puissance des princes séculiers jaloux de leur autonomie, ou celle du mécontentement anticlérical de ses propres fidèles. Elle s'est très souvent heurtée aux résistances de la conscience et même de la pensée. Si niveleuse que fût sa tyrannie, elle n'a point réussi à contraindre à l'obéissance passive, selon son idéal et son programme, le sentiment, principe et aliment de toute vie religieuse féconde. Sous toutes ses formes, y compris ses déformations au premier abord les plus étranges, il s'est manifesté, parfois inconsidérément au regard de son intérêt, mais avec une obstination inlassable et dans un perpétuel recommencement, en révolte contre la formule rigide et la règle étouffante, où les autorités ecclésiastiques s'efforçaient de l'enfermer. La réflexion religieuse, aidée plus ou moins de la spéculation philosophique ou de l'observation scientifique, n'a pas non plus succombé entièrement sous le faix du formalisme scolastique et elle a parfois échappé à l'immobilité orthodoxe, dans diverses directions.

Tous ces efforts, différents d'origine, de caractère, de sens, de but et de portée, n'ont, en définitive, conduit leurs auteurs qu'au désastre, soumission sans conditions ou répression sans pitié ; ils n'en sont pas moins dignes d'attention et tiennent leur place, qui n'est point négligeable, dans le cours de l'évolution que nous essayons de suivre.

Désobéir à l'Eglise, changer quoi que ce soit, ajouter ou retrancher, à sa règle de foi, ou seulement contrarier ses usages sur un point quelconque, c'est, au Moyen Age, tomber dans l'*hérésie*, laquelle n'est pourtant, au propre, que l'opiniâtreté à soutenir un sentiment con-

traire à un dogme de foi. En ce temps-là, l'inculpation redoutable s'élargit singulièrement. Ainsi comprise, l'hérésie semble tout à fait inévitable, attendu que le contraste entre ce que la foi attend du clergé et ce qu'il lui donne est en soi intolérable, qu'il n'est pas d'âme vraiment religieuse qui n'en soit offensée et que la résignation connait pourtant des limites. Et, à vrai dire, on s'étonnerait que la révolte n'ait pas été plus prompte et plus générale, si on ne savait que la force séculière avait ordinairement partie liée avec le clergé, que la vie politique, encore dispersée en petits groupes nombreux et souvent hostiles, ne favorisait point l'entente entre les mécontents, qu'enfin les moyens de propagande, réduits à la parole et à l'écriture, ou, exceptionnellement, à des actes de violence, n'étaient ni très rayonnants ni très rapides. La répression, tout au contraire, disposant de la force cohérente et ordonnée de l'Eglise entière, s'organisait assez vite et frappait partout à la fois.

D'autre part, nous allons constater que la plupart des hérésies médiévales, n'ont, pour ainsi dire, qu'incidemment le caractère de spéculations et qu'elles partent rarement, quand elles ont une véritable importance pratique, du milieu *intellectuel* — le très vigoureux mouvement des *Frères du libre esprit* est, de ce point de vue, et encore seulement dans son principe, la plus notable exception. — D'ordinaire, elles procèdent de réflexes du sentiment religieux et se propagent surtout dans les masses populaires. Aussi bien ne sont-elles qu'incidemment dogmatiques, au contraire des hérésies orientales du IVe ou du Ve siècle, et prennent-elles aisément les allures de revendications sociales. Elles apparaissent alors aux autorités séculières aussi bien qu'aux tenants des privilèges d'Eglise comme un péril immédiat. C'est pourquoi elles rencontrent, en règle générale, la résistance des princes, tout autant que celle des évêques et du Pape; elles consolident l'alliance de toutes les forces *possédantes* et organisées. Là se trouve assu-

rément la cause principale, je ne dis pas de leur insuccès, mais de leur échec.

II

Le grand, l'irréductible ennemi de la contrainte et même de la règle commune, c'est le mysticisme, et il a ce pouvoir de soulever aussi bien, d'un seul élan, des populations entières, car il est contagieux, que de dresser contre la discipline ou le dogme l'invincible obstination d'un individu. Les embarras de tout genre qu'il a suscités à l'Eglise sont innombrables. L'homme qui croit se hausser de son propre effort jusqu'au divin et le saisir directement; si l'on préfère, l'homme qui sent le divin en lui d'une présence immédiate, si bien que son esprit en est comme déifié, n'est pas seulement, dans le domaine de sa foi, inaccessible aux attaques de la raison; il l'est également aux obligations de la discipline banale; son enthousiasme l'élève au-dessus de ces contingences. Je n'entends pas du tout que sa religion soit toujours très *élevée*, car il y a des mystiques ardents au bas comme au sommet de l'échelle sociale d'une religion; j'entends seulement qu'elle est, de sa nature, *indépendante*, lors même qu'elle ne sent pas le désir de l'être et craint de le paraître. Elle répugne à l'automatisme ecclésiastique, au point de se manifester spontanément comme sa contradiction et son correctif pratique, comme l'affirmation de la vie du sentiment en face de la rigidité de la théologie.

Le Moyen Age a connu de très diverses espèces de mystiques : ceux qui ont cherché dans la vision apocalyptique d'un avenir rayonnant la consolation des misères du présent; ceux qui, sans sortir de la scolastique, ou, du moins, sans vouloir en sortir, l'ont vivifiée de leur inspiration personnelle; ceux qui, incapables de sublimes élans, non plus que d'imaginations éblouissantes ou de

méditations vertigineuses, se sont efforcés de compenser, par des macérations dramatiques, les péchés du peuple chrétien, quand le ciel leur semblait se venger de lui à coup de lourdes calamités publiques. Les uns comme les autres, pour des raisons différentes et, pourrais-je dire, par des côtés différents, sortaient à la fois de la croyance établie et de la vie normale de l'Eglise.

Des premiers, le plus caractéristique et le plus intéressant est Joachim de Flore [1], père reconnu de la longue lignée des *Spirituels*. C'est un illuminé que ses contemporains considèrent comme un prophète, bien qu'il n'ait jamais réclamé cette dignité. Il avait trouvé sa vocation durant un pélerinage en Palestine, au spectacle d'une grande calamité, probablement une épidémie de peste : des visions et révélations diverses lui avaient expliqué le présent et dévoilé l'avenir. Après un temps de séjour dans l'ordre de Citeaux, il se retira dans un ermitage en Calabre ; mais sa réputation l'y suivit ; des disciples se groupèrent autour de lui et il se trouva avoir fondé une règle monastique, qui annonçait déjà celle des Mendiants, et que Célestin III approuva en 1196.

Le succès personnel de Joachim fut grand et durable ; à la liste de ses écrits authentiques ne tarda pas à s'ajouter un copieux supplément d'apocryphes, et, du tout, les doctrines essentielles se cristallisèrent, vers le milieu du XIIIe siècle, en un livre appelé à un retentissement extraordinaire et qu'on nomma l'*Evangile éternel* (paru à Paris en 1254). Il reposait sur la *théorie des trois âges* qui revient à ceci : le monde doit traverser, durant son existence, trois grandes étapes ; l'une est terminée, c'est celle de l'Ancienne Loi, que le Christ a close ; la seconde dure toujours, c'est celle de la Nouvelle Loi, qui prendra fin en 1260 [2] ; la troisième sera celle du Saint-

1. *San Giovanni in Fiore* est le nom du couvent calabrais où il est mort en 1202 et qu'il avait, du reste, fondé. — Cf. Fournier, *Etudes sur Joachim de Flore et ses doctrines*. Paris, 1909.

2. Ce chiffre était obtenu par un raisonnement qui donnera une

Esprit, d'où le nom de Spirituels donné aux adeptes de la doctrine. Ce troisième âge débutera par un nouvel enfantement du monde dans la douleur d'une crise terrible, suivie d'une ère indéfinie de paix et de bonheur. Les hommes y deviendront tous des moines parfaits. Il va de soi que l'auteur du livre était un moine, probablement un franciscain. C'était aussi, dans le cadre religieux et social de son temps, un révolutionnaire, qui n'allait à rien moins qu'à fixer l'heure prochaine de la mort de l'Eglise, à professer qu'elle n'était point indispensable au monde, puisque, dans l'âge *spirituel*, ses sacrements et leurs grâces n'auraient plus de raison d'être, à taxer de lourde imperfection l'organisation de la chrétienté.

Aussi l'Eglise qui, mis à part quelques idées subversives sur la Trinité, n'avait point vu d'un mauvais œil l'initiative de Joachim lui-même, s'offensa-t-elle de l'*Evangile éternel*; le pape Alexandre IV le condamna en 1256, et son auteur présumé, sur ce qu'il avait soutenu les erreurs de Joachim touchant la Trinité, fut mis en prison perpétuelle l'année suivante. Mais, dès lors, les idées de Joachim avaient gagné nombre de Franciscains, qui, non sans raison, retrouvaient en elles, surtout au regard de la pauvreté nécessaire, l'esprit du *Petit pauvre* d'Assise, et le succès même de leur ordre les propageait. En même temps, le désordre croissant de l'Eglise inclinait également vers elles nombre d'âmes pieuses qui se persuadaient, dans leur détresse, que le salut ne pourrait désormais venir que d'une intervention divine. A vrai dire, les productions *spirituelles* subirent bientôt deux épreuves qui ne leur furent pas avantageuses : d'abord la conviction s'établit parmi les *Joachistes*, ou *Joachimistes*, que l'Empereur Frédéric II était l'Antéchrist lui-

idée de la *manière* de Joachim : il est dit au livre de *Judith*, 8, 4, que cette pieuse femme a été veuve l'espace de trois ans et six mois (selon le texte de la *Vulgate*), ce qui fait aussi quarante-deux mois, ou 1.260 jours, dont l'interprétation *typologique* fait une date prophétique.

même, dont la venue précéderait la grande rénovation; or, il mourut en 1250 sans que rien d'extraordinaire se produisît. D'autre part, quand approcha la date fatidique de 1260, une sérieuse effervescence s'éleva parmi ceux qui croyaient en elle, et elle passa aussi sans amener rien de ce qu'ils attendaient.

Beaucoup se découragèrent, mais non pas tous, car il n'y a pas d'exemple, je pense, qu'un mouvement religieux vraiment profond, soulevé par une prophétie, s'arrête parce qu'elle ne s'accomplit pas : il se transpose tout spontanément. Les *Spirituels* se transposèrent; ils ajournèrent leurs espérances célestes et se firent les champions acharnés de la pauvreté ecclésiastique, par quoi Dieu pouvait être apaisé; et ils se répandirent en critiques, parfois très acerbes, contre le haut clergé, tant régulier que séculier, sans épargner le Pape lui-même. Le résultat ne se fit guère attendre; ce fut la persécution violente, du moins après le concile de Lyon (1274) et surtout au sein de l'ordre franciscain, où les *Conventuels* poursuivirent les *Spirituels*, pourtant beaucoup plus près qu'eux de l'esprit de saint François, d'une haine féroce.

Il est juste de dire, d'ailleurs, qu'au jugement de plus d'un homme raisonnable, cet enthousiasme pour la pauvreté, que le concile de Lyon cherche à limiter rigoureusement, apparaissait comme un péril social, parce qu'il fortifiait d'une justification religieuse, le laisser-aller des paresseux et de tous les ennemis de l'effort. C'est pourquoi les autorités ecclésiastiques se trouvèrent encouragées dans leur répression par des approbations qui n'étaient pas toutes d'Eglise. Du reste les Spirituels, malgré de nombreuses exécutions, qui se prolongèrent jusque dans la première partie du XIV[e] siècle, où Jean XXII fit encore brûler 114 d'entre eux, causèrent sinon de graves inquiétudes, au moins des désagréments très irritants aux clercs en place. Obstinément ils restèrent la condamnation vivante du régime clérical qui

adultérait l'Eglise du Christ, et leur influence fut grande dans la genèse de plus d'une hérésie, bien que, par eux-mêmes, ils évitassent d'ordinaire l'*erreur* dogmatique. Surtout ils enracinèrent dans le peuple l'idée de la réforme nécessaire de l'Eglise par la voie d'un retour à la vie apostolique [1].

Les effrayantes prophéties et les espérances idylliques des Spirituels n'étaient pourtant pas pour satisfaire les hommes que la dialectique de l'Ecole avait accoutumés à ne rien croire sans le raisonner. L'Ecole eut donc aussi ses mystiques, mais ils organisèrent leur spéculation et disciplinèrent leurs élans. Ils se manifestèrent au déclin de la scolastique, au XIV[e] et même au XV[e] siècle et furent le produit original, semble-t-il, de l'Allemagne et des Pays-Bas [2] : *Maître Eckart* (+ 1327), *Jean Tauler* (+ 1361) et *Henri Suso* (+ 1366), ses élèves ; l'auteur inconnu d'un livre intitulé *Théologie Allemande*, que Luther prisera très fort et éditera, *Jean Ruysbrœck* (+ 1381), *Denys le Chartreux* (+ 1471) *Thomas a Kempis*

1. La persistance de l'influence de Joachim de Flore, au moins de sa théorie des trois âges, est un des phénomènes les plus curieux de l'histoire du mysticisme chrétien ; je ne suis pas sûr qu'elle soit tout à fait épuisée aujourd'hui. En tout cas des hommes vivent encore qui ont pu connaître un prophète *spirituel*, ce Pierre Vintras, contremaître d'une fabrique de papier près de Bayeux, qui, en 1840, se mit à prêcher l'inauguration de la troisième ère du monde et le règne du Saint Esprit. L'*Evangile éternel* lui avait tourné la tête. Il eut du succès, beaucoup, et il ne lui manqua pas même celui de deux condamnations pontificales ; il y joignit nombre de sentences conciliaires et cinq ans de prison, que lui octroya un tribunal correctionnel, pour escroquerie, en 1843. Je ne suis du reste pas sûr qu'il les ait mérités. La secte s'éteignit peu à peu dans les premières années du Second Empire.

2. Il y eut cependant des mystiques scolastiques ailleurs, tels *saint Bonaventure* (+ 1274) en Italie, ou *Jean Gerson* (+ 1429) en France, mais ils ne sortirent point de l'orthodoxie. — Sur les Allemands qui fixent ici notre attention, cf. H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV[e] siècle*. Paris, 1900, et H. Lichtenberger, *Suso*, ap. *Revue des Cours et Conférences*, 1910-1911, n[os] 1, 2, 4, 5, 21, 30 et 32 et *Le mysticisme de Maître Eckart*, ap. *Vers l'Unité*, n[o] 1, sept. 1921.

(+ 1471), auteur présumé de l'*Imitation de Jésus-Christ*, sont les plus connus. Je n'entends nullement dire, en les nommant bout à bout, qu'ils se ressemblent tous et forment un groupe; toutefois il est difficile de nier la parenté des cinq premiers, que la subtile influence néo-platonicienne incline plus ou moins au panthéisme.

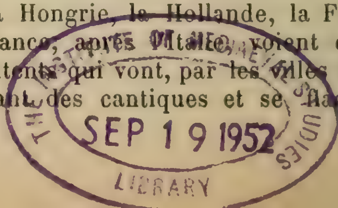
Il ne s'agit donc plus d'adversaires de l'Eglise : Eckart, Tauler et Suso sont des dominicains; Ruysbrœck est prieur d'un important couvent : tous appartiennent aux ordres. Et, si la vie que mène le clergé n'obtient peut-être pas leur approbation, ce n'est point de sa réforme qu'ils s'inquiètent. Ils s'élèvent au-dessus de ces contingences et c'est l'immobilité dogmatique, la perfection prétendue et théologiquement admise de la croyance, qu'ils compromettent; c'est pour cela que l'hérésie les guette. Eckart, par exemple, médite habituellement sur l'essence divine, sur les relations entre Dieu et l'homme, sur les facultés, les dons et les opérations de l'âme, sur le retour à Dieu de toutes les choses créées. Tous ces thèmes, il les traite par les procédés de l'Ecole et les organise en une construction que ne désavouerait aucun maître scolastique. Ce n'est point cet accord de la mystique et de la méthode d'exposition aristotélicienne qui est pour nous surprendre, mais, quoi qu'il puisse dire et peut-être croire de la parfaite correction de son orthodoxie, Eckart s'évade de la contrainte de la règle de foi pour aboutir à une sorte de philosophie cosmique singulièrement inquiétante. Elle l'est d'autant plus que son auteur, prédicateur renommé, la met en sermons et la sème en langue vulgaire parmi les laïques et les simples.

Les autorités ecclésiastiques ne tardèrent pas à s'en émouvoir et si l'esprit d'autonomie et de solidarité de l'ordre des Prêcheurs n'avait ralenti et gêné l'enquête entreprise par l'archevêque de Cologne, Eckart aurait probablement connu des désagréments plus graves que l'obligation où il se vit réduit, à la veille de sa mort, de donner à ses auditeurs, sur quelques-unes des opinions

qu'on lui reprochait, des explications qui ressemblaient assez à une rétractation. Après qu'il fut mort, l'archevêque de Cologne condamna 28 propositions extraites de ses œuvres et, tout en adoucissant la sentence, Jean XXII la confirma substantiellement, en 1329. Tauler et plus encore Ruysbrœck rencontrèrent aussi des contradicteurs, voire des accusateurs ; mais, dans le domaine où ils se cantonnaient, en raison de la subtilité, de la subjectivité de leurs thèses, souvent impossibles à fixer avec rigueur et certitude, la défense était facile, et, la séduction de leur réel talent aidant, comme aussi l'évidence de leurs bonnes intentions, ils trouvèrent des défenseurs et des garants.

De leur activité, fort curieuse parfois dans son détail, il nous suffit de retenir ici la démonstration — qu'elle fournit éclatante — de l'impuissance de la théologie officielle à empêcher le mouvement du sentiment religieux dans le champ de la spéculation mystique et chez ceux-là même qui font profession d'instruire le peuple.

Tout à l'autre extrémité de l'échelle mystique, nous rencontrons les *Flagellants*. C'est en 1260, dans la région de Pérouse, qu'on voit apparaître les premières processions de ces illuminés grossiers, qui s'imaginent apaiser Dieu et préparer la libération du monde accablé par le pêché en se déchirant le dos à coups de lanières et de fouets. La date de leur apparition suffirait presque à marquer leur dépendance première des prédictions *spirituelles*, auxquelles ils se rattachent directement d'abord, puis indirectement, en ce que les accès de la manie flagellante coïncident, comme la détermination mystique de Joachim lui-même, avec des calamités publiques. La *Peste noire*, par exemple, à partir de 1347, provoque de grosses épidémies de cette fièvre de repentir ; l'Allemagne, la Hongrie, la Hollande, la Flandre, tout l'Est de la France, après l'Italie, voient circuler des bandes de pénitents qui vont, par les villes et les campagnes, chantant des cantiques et se flagellant l'un



l'autre durant trente-trois jours et demi; c'est le temps réputé nécessaire à la purification de leur âme.

Chemin faisant, ils massacrent les Juifs et marquent leurs sentiments à l'égard du clergé en pillant les biens d'Eglise et en houspillant leurs possesseurs. Les Mendiants, qui cherchent à les contrebattre, sont parfois enveloppés dans leurs violences. Ils font circuler des lettres, venues, disent-ils et croient-ils, du ciel, qui les approuvent et les justifient. Le pape Clément VI s'émeut, après qu'une bande est venue donner une représentation en Avignon, et il ordonne, par bulle du 20 octobre 1349, la dissolution immédiate de ces associations; les récalcitrants iront en prison. Et il y eut des récalcitrants, en effet, qui subirent courageusement divers supplices, car les autorités du siècle appuyèrent celles de l'Eglise, pour supprimer ces confréries tumultueuses. Le plus curieux, au premier abord, c'est qu'elles trouvèrent des défenseurs, ou du moins des juges indulgents, dans le haut clergé : en 1417 encore, saint Vincent Ferrier se mit à la tête d'une levée de Flagellants et il ne fallut rien moins que l'avis du concile de Constance pour le faire renoncer à cette fâcheuse initiative.

Au fond de l'agitation de ces gens-là, et c'est ce qui en fait pour nous l'intérêt, il y a évidemment une hostilité vigoureuse contre l'Eglise établie; non seulement ils ne croient plus qu'elle réalise sa mission divine, mais ils voient en elle l'obstacle principal à l'avènement de l'ère de bonheur qu'ils espèrent.

III

Il se produit du reste au Moyen Age nombre de mouvements *hérétiques*, ou réputés tels, nés dans le peuple d'un sentiment analogue[1]. Ils ne se propagent pas ou ne durent pas, soit en raison de l'insuffisance propre de

1. Cf. Lea, *Histoire de l'Inquisition*, t. I, p. 71 et s. de la traduction française, Paris, 1900.

leurs promoteurs, soit parce que la résistance ecclésiastique s'organise rapidement et coupe court à leur expansion, soit pour toute autre raison; mais ils n'en sont pas moins caractéristiques de cette disposition assez communément répandue dans les masses populaires à se lever contre le clergé.

La série commence avec le XIIe siècle, car on voit vers 1106, dans les diocèses alpestres de Gap, d'Embrun et de Die, un certain *Pierre de Bruys* semer des idées singulièrement hardies : le salut de chaque homme ne dépend que de ses mérites personnels; œuvres et sacrements sont inutiles et illusoires; Dieu écoute les prières des justes partout où ils se trouvent; ils n'ont aucun besoin de les lui adresser d'une église. Nous ne nous étonnons pas que pareil blasphémateur ait fini sur le bûcher (à Saint-Gilles, en 1126). Pourtant les thèmes qu'il a posés seront bien souvent repris et développés par des hérétiques, divers en apparence, mais sans doute fréquemment déterminés les uns par les autres, aux XIIe, XIIIe, XIVe et même XVe siècles.

Dans le nombre de ces revoltés, les extravagants ne sont pas rares, tels ce *Tauchelm*, dans les Pays-Bas, qui épouse la Sainte Vierge, ou ce *Eon de Loudéac*, dit de l'Etoile, qui se prétend le Fils de Dieu; tels encore les sectaires qui exploitent, *malgré elle*, les vertus d'une certaine *Guillelma*, à Milan, vers 1276 : ils la considèrent comme une incarnation du Saint-Esprit et professent que son corps, en vertu de la consubstantialité des trois personnes, est la chair même du Christ. Ils songent à fonder une Eglise nouvelle sur la révélation qu'elle est censée avoir apportée, avec des Ecritures, des prières, un clergé d'un nouveau modèle et une papesse : c'est une religieuse nommée Manfreda, qui dit publiquement la messe le jour de Pâques de 1300. Pour si délirants que nous semblent ces rénovateurs, ils n'en trouvent pas moins des partisans, qui croient en eux jusque sur les fagots; et il ne faudrait pas s'imaginer qu'ils ne se

recrutent que parmi les ignorants et les petites gens : de grandes familles de Milan ont adhéré aux folies de la secte de Guillelma.

Le succès de certains de ces agitateurs religieux constitue un très sérieux péril pour le clergé des pays où ils se manifestent, tout autant qu'il prouve l'impopularité de l'Eglise. Tel celui de ce *Henri*, moine de *Lausanne*, qui, à partir de 1115, prêche, dans tout l'Ouest de la France, contre le luxe et la vie séculière du clergé, puis contre les dîmes, les offrandes, les sacrements, les églises. Dans le Midi, il ne faut rien moins qu'une mission de saint Bernard pour le combattre. Il meurt en prison vers 1149, mais il a soulevé d'enthousiasme un grand nombre de fidèles, surtout des femmes, et ses partisans prolongent longtemps son action. D'autres, tels les *Frères apostoliques*, issus, vers la fin du XIIIe siècle, du mysticisme élémentaire d'un certain *Gherardo Segarelli*, de Parme, et amenés au *joachimisme* par Fra Dolcino, après avoir essaimé en Allemagne, en France et jusqu'en Espagne, finissent, dans la haute Italie, par prendre les armes pour soutenir leurs revendications contre l'Eglise établie et surtout échapper à ses rigueurs ; une petite croisade est nécessaire pour les réduire sur le mont Zabel, près de Verceil, en 1307.

Encore n'ai-je parlé que des mouvements de médiocre durée et de petite portée pratique, qui ne présentent guère pour nous d'autre intérêt que de nous révéler la quasi incessante agitation *anticléricale* d'hommes que l'on pourrait croire pliés à l'obéissance et au respect en face de l'Eglise. Il y en a d'autres, beaucoup plus amples et plus profonds : tous s'inspirent d'une haine irréductible contre l'Eglise établie ; tous, en réaction contre la vie luxueuse ou dissolue des clercs, versent dans l'ascétisme. C'est là leur double trait commun, auquel s'ajoutent, pour chacun, des particularités de croyance ou de pratique plus ou moins originales et qui l'enfoncent plus ou moins dans l'hérésie. Je ne retiendrai ici, natu-

rellement. que les plus caractéristiques de ces mouvements du sentiment contre le gouvernement de la religion et sa règle de foi[1].

De tous, le plus puissant est celui des *Cathares*, qui cherchent à restaurer l'antique rival du christianisme, le manichéisme. Persécuté et pourchassé, réduit à se dissimuler sous de faux semblants durant les deux derniers siècles de la période antique, le manichéisme n'avait point, pour cela, disparu; il était demeuré dans l'Empire d'Orient, comme une épidémie assoupie que toute occasion favorable réveille, et, de temps en temps, il reparaissait, plus ou moins déguisé, dans telle ou telle secte. Une d'entre elles, celle des *Pauliciens*, née obscurément en Arménie, vers le milieu du VIIe siècle, introduite, puis répandue, malgré une sauvage répression, dans l'Empire byzantin, aux VIIIe et IXe siècles, prodigieusement vivace et active d'ailleurs, représente, selon toute apparence, le pont qui unit le manichéisme ancien au catharisme médiéval. En tout cas, la doctrine des Albigeois, les moins mal connus des Cathares, semble bien, pour tout l'essentiel, semblable à celle des Pauliciens.

Dès la fin du Xe siècle, on entrevoit des Cathares en Champagne; au début du XIe, les rigueurs commencent contre eux en Italie, en Sardaigne, en Espagne, en Aquitaine, dans l'Orléanais, à Liége; peu après, d'autres foyers se manifestent dans le nord de la France, en Flandre, en Allemagne, en Angleterre, en Lombardie; au commencement du XIIIe siècle, en Bretagne, en Lorraine. Au total la chrétienté entière paraît atteinte, mais le mal est profond surtout dans la France du Sud-Ouest et l'Italie du Nord; l'Allemagne et l'Angleterre ne sont vraiment qu'effleurées, à ce qu'il semble. Avec des

1. Cf. Lea, *Hist. de l'Inquisition*, t. I; Luchaire, *Innocent III, la croisade des Albigeois*. Paris, 1905; Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle*; Osborn Taylor, *The medieval mind, a history of the development of thought and emotion in the Middle Ages*. 2 vol.. Londres, 1911.

différences sur des détails de groupe à groupe, le fonds de la doctrine semble partout le même.

Il repose sur les postulats essentiels du manichéisme, spécialement sur celui de la lutte éternelle du bien et du mal, de l'opposition de la matière et de l'esprit, et aussi sur l'affirmation que l'Eglise catholique est *la Synagogue de Satan* et qu'elle a trahi la Vérité divine; ses dogmes fondamentaux, Trinité, Incarnation, Résurrection, Ascension, autant d'erreurs qui égarent la piété; ses sacrements, sa messe, son culte des Saints, de la Vierge, des reliques, sa vénération de la croix et des images, son eau bénite, ses indulgences, autant de pratiques superstitieuses, vaines ou nuisibles. D'autre part, sa complaisance aux jouissances charnelles sous toutes leurs formes est une abomination, car le vrai chrétien hait la chair et ses œuvres et, pour sa nourriture, doit s'abstenir de tout ce qui sort de la génération animale[1]; ses épouvantails : l'enfer et le purgatoire, sont des inventions saugrenues, car c'est sur terre que l'âme subit son enfer, durant qu'elle est, en des incarnations successives, et jusqu'à sa purification parfaite, enfermée dans la prison de la chair. En face de cette fausse Eglise qui trahit Dieu, se dresse la véritable, la pure, la *cathare*, qui le sert « en esprit et en vérité ».

Une doctrine si sévère ne pouvait évidemment être imposée à tout le monde et, tels les Manichéens, les Cathares distinguaient entre les *Parfaits*, qui la suivaient à la lettre, et les *Auditeurs*, qui l'admiraient à quelque distance. Mais, outre qu'elle impliquait un renoncement à tout ce que l'orthodoxie considérait comme l'essentiel

1. Cette doctrine est une conséquence de la croyance en la transmigration des âmes, lesquelles peuvent, en quittant le corps d'un homme, passer dans celui d'un animal. Un bon moyen, souvent employé au XIIIe siècle, pour démasquer un cathare est de lui donner un poulet à saigner. Par une inconséquence qui n'est pas la seule dans le catharisme, les poissons et les reptiles sont mis à part des animaux et il demeure licite de les tuer.

de sa foi, ce qui dépasse déjà d'ordinaire les forces du commun des hommes, on ne comprendrait pas qu'elle ait seulement été prise en considération par les populations du Midi de la France, amoureuses de leurs aises et peu inclinées par nature à l'ascétisme, si on ne voyait dans leur empressement à se complaire en elle une réaction contre le sacerdotalisme romain. La conviction est profonde et partout répandue qu'il a failli à sa tâche et sera bientôt détruit. Innocent III n'hésite pas à le répéter dans ses lettres : la principale cause du succès de l'albigéisme, c'est le discrédit où le clergé est tombé par sa propre faute.

Ce Midi français possédait, il est vrai, une originalité qui pouvait sans doute favoriser l'enracinement du catharisme : il n'était pas intolérant ; ses convictions religieuses, peut-être un peu hésitantes, au moins quant à leurs modalités précises, ne revêtaient point cette apparence d'exclusivisme rigoureux et meurtrier qui se rencontrait habituellement ailleurs. Par exemple, il supportait volontiers les Juifs, auxquels il laissait le droit de posséder des biens-fonds et celui d'ouvrir des synagogues. Et, d'autre part, les nobles du pays, pour si indulgents qu'ils se montrassent aux Cathares, ou aux Vaudois, que nous rencontrerons dans un instant, ne faisaient jamais — hormis quelques-unes de leurs femmes — profession d'adhérer à leurs sectes et ne ménageaient point leurs faveurs aux moines orthodoxes. Ainsi Raymond VI de Toulouse, lui-même, qui passait à juste titre pour si sympathique aux Cathares, honorait grandement les Hospitaliers et comblait les Franciscains ; sa fille Raymonde était religieuse, au couvent de Lespinasse. Ces contradictions, un peu déconcertantes pour nous, ne gênaient point ces Méridionaux quelque peu dilettantes ; mais notons bien qu'elles ne nous frappent que chez les seigneurs et qu'elles étaient peut-être chez eux d'origine politique ; elles ne préjugent rien des sentiments populaires, sûrement plus spontanés et moins panachés.

Au reste, quand nous voyons, vers la fin du XIIe siècle, en Lorraine, de braves gens, assez nombreux pour inquiéter Innocent III, lire en langue vulgaire le Nouveau Testament et les Psaumes, et mépriser ouvertement l'ignorance de leurs curés, nous entendons bien qu'ils sont mûrs pour l'hérésie et qu'ils confinent déjà au schisme, puisqu'ils se prêchent entre eux et tiennent des réunions religieuses clandestines. Les Cathares n'étaient point d'ordinaire grands clercs en aucune science, mais ils comptaient dans leurs rangs des théologiens expérimentés, qui écrivaient à leur usage des livres à leur portée et surtout des espèces de petits *tracts*, comme nous dirions, qu'on se passait de main en main et qu'on répandait à foison.

On sait quel travail il fallut à l'Eglise pour se défaire des Cathares, depuis le début du XIe siècle[1] jusqu'assez avant dans le XIVe. Les efforts du Pape pour ramener les égarés par la persuasion, seraient probablement demeurés vains et le Midi français aurait échappé à sa domination, sans l'appel qu'il fit au bras séculier, sous les espèces de l'effroyable croisade des Albigeois (1209-1229). L'active propagande des Frères Prêcheurs exploita la victoire et une poursuite méthodique des tenants de la secte, d'abord sous la direction des évêques, puis sous celle, beaucoup plus efficace, de l'Inquisition dominicaine, la consolida. Ce fut donc seulement par le massacre et la violence, puis par la terreur organisée, que le catharisme fut vaincu. « *Il faut*, écrivait Innocent III en 1207, *que les malheurs de la guerre les ramènent* (les Albigeois) *à la vérité*! » Il est probable que plus d'un converti ne le fut que des lèvres.

On a souvent confondu les Vaudois et les Cathares; c'est une erreur fâcheuse, car ils n'ont ni la même origine ni la même doctrine; ils ne se trouvent rappro-

1. On brûle 13 cathares à Orléans en 1017; c'est la première mention que nous ayons d'une persécution contre la secte.

chés que par leur haine de l'Eglise officielle et par la persécution dont elle les a payés également. Les Vaudois considérèrent toujours les Cathares non comme des frères, mais comme des hérétiques qu'il fallait prêcher et chercher à convertir.

L'initiateur du mouvement vaudois, un riche marchand de Lyon, nommé Pierre Valdo (+ 1197), n'avait point l'intention de verser dans l'hérésie, ni même dans l'anti-sacerdotalisme. Il y a quelque rapport entre sa *vocation* et celle de saint François d'Assise. S'étant fait traduire les Evangiles et des extraits des Pères, il jugea qu'il convenait de se conformer à leurs enseignements; alors il vendit ses biens, quitta sa famille et s'en alla par les chemins, prêchant ainsi, croyait-il, que faisaient les Apôtres (vers 1170). Bientôt, comme il arrivait toujours en ce temps-là, où la contagion mentale s'exerçait avec une ingénuité particulière, il eut des imitateurs et des disciples; on les nomma les *pauvres de Lyon*.

L'excellence de leurs intentions ne faisait point question, mais leur théologie laissait naturellement à désirer et, si leur exemple suffisait déjà à provoquer des comparaisons offensantes pour le clergé, leur attitude et leurs propos à son endroit ne pouvait pas demeurer longtemps bienveillants; il en résulta vite pour eux de sérieuses difficultés. Il semble qu'il leur ait fallu quelque temps pour en bien comprendre la cause et, à plusieurs reprises, nous les voyons solliciter l'approbation du Pape, ce pendant que les évêques en contact avec eux les excommunient. Lorsque Lucius III, fatigué de leur obstination, les excommunia à son tour, en 1184, il s'en montrèrent fort surpris et ne voulurent pas se croire séparés de l'Eglise.

Très vite, pourtant, ils s'écartent gravement de sa discipline et même de ses croyances, sollicités qu'ils sont par les tendances constantes de tous les hommes qui, en ce temps-là, tombent dans l'opposition au clergé. Ils réclament le droit de prêcher pour les laïques et les femmes; ils nient l'efficacité des messes, offrandes et

prières pour les morts ; d'aucuns contestent l'existence du purgatoire et professent qu'il est inutile de venir à l'église pour prier Dieu. Surtout, ils soutiennent qu'un mauvais prêtre ne peut administrer un sacrement valable, proposition qui ne va à rien moins qu'à nier les grâces durables du sacrement de l'*ordre* et à ruiner le privilège fondamental de l'Eglise. Ils rejettent aussi les *œuvres* qui ne sont pas piété, repentir et justice, et ne reconnaissent qu'à Dieu le droit de pardonner. D'autre part, ils s'affermissent dans leur conviction que l'Ecriture est la seule loi du chrétien et ils bâtissent sur elle une morale si sévère qu'elle les oblige à établir eux aussi, dans leur secte, la distinction entre le *fidèle* et le *parfait* qui existe chez les Cathares. C'est même à cette morale qu'ils tiennent le plus ; ils meurent avec fermeté pour ne la point désavouer et leurs adversaires ont vainement tenté de la salir en dressant contre elle les accusations ignobles — toujours les mêmes — que les ignorants se montrent disposés, en tous temps et en tous pays, à recevoir contre les sectes qui se cachent.

Ces Vaudois ne gagnèrent guère, semble-t-il, que de petites gens, mais ils en gagnèrent beaucoup et très vite. La secte se répandit d'un bout à l'autre de l'Europe : ce fut même contre elle que s'organisa la première législation séculière de répression de ce temps, celle d'Alphonse II d'Aragon (fin du XIIe siècle). Plus tard, l'Inquisition s'occupa des Vandois avec constance et, comme on pouvait s'y attendre, trouva chez les divers groupes de leurs adeptes des opinions, des doctrines et même des pratiques assez différentes ; mais tous tombaient sous le coup de ses rigueurs, car tous s'écartaient de l'obéissance due à l'Eglise. Pour si vigoureuse qu'elle fût, la répression n'eut pas raison d'eux et leur histoire, qui se prolonge à travers tout le Moyen Age, n'est pas close aujourd'hui, puisqu'ils comptent encore une cinquantaine de communautés en Italie et des associations importantes en Amérique et en Angleterre. Cependant la

plupart se rallieront, à des dates diverses, aux organisations cultuelles des protestants; les groupes les plus compacts se sont conservés au cours des temps dans les vallées des Alpes, en Piémont et en Savoie [1].

IV

On est vraiment surpris, dès qu'on étudie quelque peu l'histoire religieuse du Moyen Age, du nombre des sectes qu'ont engendrées les réactions du sentiment religieux contre la contrainte ecclésiastique. Les unes cherchent à se faire tolérer par l'Eglise qui y consent quelquefois, en les *neutralisant* comme elle avait fait de saint François. Du reste, leur soumission première ne les garde que très imparfaitement des *chutes* ultérieures dans l'hérésie qui les guette. Les autres rompent dès l'abord en visière avec l'autorité ecclésiastique et dressent une dogmatique révolutionnaire en face de l'orthodoxie.

Dans la première catégorie se rangent, par exemple, les *Patarins* de Milan (XI[e] siècle), qui font la guerre aux clercs concubinaires et simoniaques, ce qui leur vaut les bonnes grâces du Pape; ou les *Béguines*, pieuses femmes qui, sur l'initiative de *Lambert le Bègue* (fin du XII[e] siècle), vivent en commun sans être des moniales et mènent, dans les *Maisons-Dieu*, une existence pieuse et charitable; les plus pauvres mendient pour assurer leur subsistance. Cette demi-séparation du monde les incline parfois à une demi-séparation du clergé séculier, et cette tendance se manifeste surtout dans les associations d'hommes qui, vers le milieu du XIII[e] siècle, s'organisent sur le modèle des *béguinages*, et qu'on nomme les *Béghards*. Il en est parmi eux qui fraternisent plus ou moins avec les *Frères du libre Esprit*, ou, plus tard,

1. Bibliographie à l'article *Waldenses* de la *Catholic Encyclopædia*, t. XV, p. 530.

adhèrent à la théologie de maître Eckart; leur doctrine est donc très suspecte. La plupart, sans doute, pensent correctement quant à la foi, mais ils prétendent, eux aussi, mener la vie évangélique et ils réclament un clergé pauvre. C'est pourquoi le Pape, les évêques et l'Inquisition s'accordent vite pour les pourchasser tous indistinctement, au besoin avec la collaboration des séculiers, surtout au XIVe siècle. Ils sont, du reste, maîtres dans l'art de se dissimuler et, si l'on atteint aisément ceux qui sont groupés, les isolés et les mendiants échappent assez facilement aux poursuites. Cette question des Béghards tient une très large place dans les préoccupations de l'Eglise, au temps où la papauté réside en Avignon. Les *confréries* répondent si bien au besoin profond du sentiment religieux de s'épanouir en liberté hors des cadres rigides où le clergé le veut maintenir, que, dès que l'une s'est compromise irrémédiablement, ou est proscrite par l'Eglise, une autre se constitue qui lui ressemble. C'est ainsi qu'aux XIVe et XVe siècles se répandent, comme avaient fait les Béghards, les *frères* et les *sœurs de la vie commune*, sortis de l'initiative de Gérard Groote de Deventer (+ 1484). Soutenus par les partisans de la réforme de l'Eglise, tels Pierre d'Ailly et Jean Gerson, ils travaillent pour elle, dans leurs maisons communes et dans les écoles populaires qu'ils fondent, en même temps qu'ils réagissent contre le rationalisme scolastique par un retour à l'Ecriture, à saint Augustin, à saint Bernard et au mysticisme. C'est de leur milieu que sort l'*Imitation* (vers 1421), qui propose comme règle essentielle de toute vie religieuse de méditer la vie de Jésus-Christ, de se conformer à son esprit et à son exemple, et qui professe que « *les discours sublimes ne font pas l'homme juste et saint* ». « *Que vous sert*, y est-il dit (1,3), *de raisonner profondément sur la Trinité, si vous n'êtes pas humble et que, par là, vous déplaisiez à la Trinité?... Vanité des vanités, tout n'est que vanité, hors aimer Dieu et le servir lui seul.* » On comprend que les

hommes qui vivaient dans cet esprit-là aient été rudement attaqué par les Dominicains, fils spirituels de saint Thomas, et qu'aussi leurs tendances, au moins, aient paru singulièrement dangereuses à plus d'un politique de l'Eglise. On comprend de même que beaucoup d'entre eux aient versé dans la Réforme protestante dès qu'elle se manifesta; ils en sont, en esprit, les précurseurs. Mais, à vrai dire, ils n'entrent pas ne révolte contre l'Eglise, dont les clercs restent *officiellement*, dans la plupart des cas, leurs conseillers et leurs guides [1].

Il en va tout autrement, par exemple, des *Frères du libre Esprit* et des *Ortlibiens* (ainsi nommés d'un certain Ortlieb de Strasbourg, condamné par Innocent III), qui se ressemblent beaucoup et peut-être se confondent. On a supposé, non sans quelque vraisemblance, que leur doctrine représentait une transformation populaire du néoplatonisme, à tendance panthéiste, fondamentale dans la spéculation métaphysique du Moyen Age, et qu'ils voyaient non pas directement, ni même dans les écrits du pseudo Denys, mais à travers la théologie d'Amaury de Bène que nous allons retrouver bientôt. Quoi qu'il en soit, ces hommes-là remplacent dans leur vie le magistère de l'Eglise par les suggestions directes de l'Esprit saint. Et, comme l'Esprit ne saurait se tromper, les conséquences de ce principe initial se montrent tout de suite très révolutionnaires. L'homme que conduit l'Esprit n'a besoin du contrôle de personne et, *quoi qu'il fasse, il ne peut errer*; il confine proprement à Dieu lui-même. Alors ce n'est pas seulement l'Eglise qui devient superflue et

1. Plus d'une fois l'Eglise est parvenue à attirer à elle et à tourner à son avantage des initiatives qui, dans leur sens originel, ne lui étaient pas favorables; j'ai déjà dit que ce fut le cas pour le mouvement franciscain; ce le fut également pour la tentative de Giovanni Colombini de Sienne, qui n'est pas sans analogie avec celle de P. Valdo, mais qui, endiguée à temps par les autorités cléricales, aboutit tout simplement à la fondation d'une congrégation charitable, les *Jésuates*, en 1367.

ses sacrements et ses prescriptions de discipline et même ses contraintes dogmatiques, c'est le Christ incarné qui perd toute signification positive et l'Ecriture tout intérêt. Ce que raconte de tout cela l'Eglise officielle offre une abondante matière à la méditation symbolique, mais ne saurait prétendre à aucune *réalisation* positive : une vie austère, voire ascétique, est la seule voie salutaire que puisse suivre l'homme.

A vrai dire, l'antiquité chrétienne avait déjà connu des doctrines de ce genre, qui faisaient de l'homme *inspiré* le maître de sa propre conduite dans le monde et, en rigueur, le maître du monde; mais, dans ces âges reculés, elles n'avaient point à leur disposition les moyens d'expansion que leur offraient les innombrables associations pieuses du XIIIe et du XIVe siècles; elles ne répondaient point à certaines aspirations très générales de leur temps; elles ne trouvaient point le secours opportun des mécontentements profonds qui irritaient beaucoup de fidèles contre leurs pasteurs, surtout elles ne se dressaient pas contre une Eglise aussi *absorbante* de toute personnalité pieuse que celle du Moyen Age. Elles n'avaient donc guère fait qu'ajouter quelques numéros aux *catalogues* des hérésiologues; maintenant elles devenaient un sérieux péril ecclésiastique et social. Leurs tenants s'infiltrent partout dans les pays du nord de l'Europe, au XIVe siècle et forment comme une vaste société secrète, qui n'est point, du reste, parfaitement uniforme dans ses croyances et qui n'exclut pas les initiatives particulières, mais qui, partout, sape l'Eglise et l'orthodoxie, en se jouant le plus souvent de l'Inquisition. Ce n'est point un moyen suffisant de la combattre et de la ruiner que de calomnier ses mœurs et de l'accuser de toutes les turpitudes.

Je ne puis donner ici qu'une idée bien sommaire et bien vague de cette agitation multiforme et si étendue qui harcèle l'Eglise sans répit aux temps mêmes où elle semble le plus complètement maîtresse de la pensée et de

la conduite des hommes. Ce que j'en ai déjà dit n'a laissé entrevoir que quelques-uns des aspects de cette formidable opposition; il en est d'autres, qui ne sont pas moins intéressants et qui nous montrent la réflexion philosophique et la science purement humaine en révolte contre la dogmatique orthodoxe et la connaissance révélée.

CHAPITRE V

L'opposition à l'Eglise au Moyen Age. Les réactions de la pensée religieuse, de l'esprit scientifique et de la pensée libre.

I. *La pensée religieuse indépendante.* — La doctrine d'Amaury de Bène. — Sa condamnation par divers conciles. — Son extension. — L'influence d'Averroès. — Caractères généraux de sa doctrine. — La résistance de l'Eglise. — Son insuffisance et ses capitulations.

II. *La science sous les espèces des sciences occultes.* — L'opinion courante à leur sujet. — Incertitude première de la doctrine de l'Eglise. — Elle se précise dans le sens de la crédulité et de la rigueur à partir du XIIIe siècle. — Influence de la papauté. — Rôle de l'Inquisition, qui fait de la sorcellerie une hérésie. — Déplorables conséquences de cette politique de l'Eglise.

III. *La science proprement dite.* — Ce qu'elle est au Moyen Age. — L'influence d'Aristote pourrait la développer. — L'exemple de Roger Bacon. — Il devance l'avenir et est perdu pour son temps. — *La pensée libre.* — Elle existe au Moyen Age. — Dans quelles limites. — La surveillance de l'Eglise sur les livres.

IV. *Les moyens d'action de l'Eglise contre ses ennemis.* — L'excommunication. — L'appel au bras séculier; pourquoi il y répond : l'hérésie péril social. — Développement de l'intolérance dans l'Eglise. — Organisation de l'Inquisition. — Sa procédure et son esprit. — A-t-elle rendu service à la religion? —

V. Conclusion sur l'état d'esprit du peuple au regard de la religion et de l'Eglise. — Périls que recèle l'évolution propre de l'Eglise.

I

Il est remarquable que la plupart des hérésies doctrinales sérieuses, sorties des milieux intellectuels au Moyen Age prennent la forme panthéiste et se présen-

tent comme des réactions du vieil esprit néo-platonicien, retrouvé soit dans les écrits de Scot Erigène, soit dans ceux des docteurs arabes.

Au début du XIIIe siècle un théologien de Paris, fort réputé, nommé *Amaury de Bène* (+ vers 1204) s'en alla puiser dans le *De divisione naturae*, de Scot Erigène, l'inspiration d'idées tout à fait subversives[1]. Non seulement il professe que Dieu et l'Univers sont un seul Tout, que toute chose est en Dieu, comme Dieu est en toute chose, ce qui restaure le panthéisme, mais il rejette toute la sotériologie de l'Eglise, imaginant qu'après avoir connu le règne du Père, puis le règne du Fils, le monde en est maintenant à celui du Saint-Esprit, incarné dans chaque homme. Chaque homme est donc membre de Dieu et porte en lui son guide divin. Alors plus de sacrements, plus de loi ecclésiastique, et même plus de loi évangélique, plus de détermination externe du bien et du mal. Amaury allait, semble-t-il, plus loin encore, ou, du moins, ses disciples y sont allés : jusqu'à nier la survivance de l'homme et la résurrection et, par suite, l'existence du paradis et de l'enfer, lesquels sont vraiment à chercher sur terre, dans le calme ou le trouble de l'âme, dans le repos de la connaissance ou la stérile agitation de l'ignorance.

Ces idées, où se croisent les influences de la spéculation d'Erigène et celles de la mystique des *Spirituels*, furent condamnées par divers conciles (à Paris, en 1209 et au Latran, en 1215), et les exécutions commencèrent à Paris, en conséquence de la décision conciliaire : une dizaine de fidèles d'Amaury, furent brûlés. De plus, défense sévère fut faite de lire en public, ou dans le privé, les écrits d'Aristote, par lesquels Amaury prétendait justifier ses audaces hérétiques. Plus tard (1225) Honorius III ordonna encore de détruire le *De divisione naturae* d'Erigène, qui semblait leur source première.

1. Cf. Delacroix, *Mystiques*, p. 32 et s.; Ueberweg, *Gesch. der Philosophie* [9], t. II, p. 222 et s.

Les Amalriciens se répandirent néanmoins; leurs doctrines gagnèrent des clercs et contaminèrent un certain nombre de couvents. Par ailleurs, ils s'adaptèrent aux besoins de divers milieux populaires, pour lesquels ils rédigèrent en langue vulgaire de petits écrits de propagande faciles à comprendre et cet effort semble spécialement intéressant venant d'hérétiques engendrés par l'Ecole. A la fin du siècle leurs doctrines se retrouvent chez *Simon de Tournay* (+ 1293). Pour l'ordinaire, ils sont difficiles à distinguer des Ortlibiens et Frères du libre Esprit et ils durent à côté d'eux, pratiquant plus ou moins avec eux l'endosmose doctrinale.

Un autre grand danger menace l'Eglise, dans le second quart du XIII[e] siècle; il sort de l'influence du philosophe arabe Averroès qui a tiré d'Aristote, et surtout de ses commentateurs arabes, une sorte de matérialisme transcendant très redoutable[1]. Il en vient à professer que toutes les religions sont œuvres humaines et, au fond, se valent; on choisit entre elles pour des raisons de convenances personnelles ou de circonstances. En même temps, il ruine la croyance à la création *ex nihilo* et celle à la résurrection; il nie la réalité de la vie future personnelle, et réduit la Providence à une finalité très vague. Il prend soin, assurément, de distinguer entre la foi et la raison, mais c'est pour les opposer l'une à l'autre et accepter que, sur le même point, on puisse *en foi* conclure dans un sens et *en raison* dans un autre. Il est clair que semblables conflits laissent la foi en mauvaise posture. Ces thèses trouvent des partisans plus ou moins décidés et plus ou moins complets, mais nombreux, dans les Ecoles et elles y provoquent, tout au long du XIII[e] siècle, une série d'*affaires* qui occupent fort les autorités ecclésiastiques. Elles exercent également une influence considérable dans les pays en contact avec les

1. Cf. Renan, *Averroès et l'Averroïsme*[3]. Paris, 1882; — Mandonnet, *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIII[e] siècle*. Fribourg, 1899.

Arabes, l'Espagne et l'Italie. Le fameux conte des *Trois anneaux*, de Boccace, est, de ce point de vue, très caractéristique et non moins l'indignation de Pétrarque, qui attribuait à l'action de l'averroïsme l'indifférentisme qu'il voyait à la mode dans la République de Venise.

D'aucuns, imbus de *modernisme*, professent jusque dans les Ecoles de Paris ou d'Oxford, que la philosophie doit être indépendante de la théologie et qu'au reste la foi chrétienne fait obstacle au progrès du savoir. Et cependant que l'archevêque de Paris, Etienne Tempier condamne *919 erreurs* des averroïstes, en 1277, que l'archevêque de Canterbury et l'Université d'Oxford suivent son exemple, une espèce de croisade s'organise parmi les docteurs orthodoxes contre l'*incrédulité* nouvelle qui, des Ecoles, descend dans les basses classes sous la forme d'un matérialisme épais, si bien que l'Inquisition s'en préoccupera, par exemple à Carcassonne et à Pamiers, au début du XIV[e] siècle.

Du reste, cette *croisade* intellectuelle ne réussit pas beaucoup mieux que les autres ; certains docteurs, tels le fameux Raymond Lulle (+ 1315), se laissent contaminer par les doctrines qu'ils prétendent ruiner. Aucun ne trouve les arguments décisifs contre l'averroïsme et il finit par s'imposer à la tolérance, d'ailleurs inconcevable, de l'Eglise, soit en s'enfermant dans de petits cénacles (par exemple à Padoue et à Bologne), soit en s'estompant, sous des apparences rassurantes, dans un syncrétisme assez surprenant. On voit s'y combiner aux spéculations du philosophe arabe, les postulats essentiels de la dogmatique orthodoxe et des divagations sur les rapports des influences astrales et de la destinée humaine.

II

La transition entre la philosophie en opposition à l'Eglise et la science véritable de même tendance est

ainsi marquée par l'*astrologie* et les *sciences occultes* : la *magie*, en y rattachant son empirisme qui est la *sorcellerie*; car la magie est une entreprise qui veut dominer et conduire la nature, en prétendant connaître ses ressorts secrets et les moyens de les mettre en action.

C'est, du reste, un lamentable chapitre de l'histoire de l'Eglise que celui qui nous retrace sa lutte contre les sciences occultes [1]. Je n'ai point dessein de le raconter ni même de le résumer ici et je n'en veux retenir que ce qui peut illustrer la conclusion que je cherche à établir, savoir que, sous l'apparence d'une domination sans conteste, la puissance cléricale est, durant le Moyen Age, environnée d'adversaires de tout genre. La croyance en la réalité de la science magique, en la valeur de l'astrologie, en la puissance de la sorcellerie était un héritage de l'Antiquité; elle avait trouvé des adeptes chez tous les peuples; le *folklore* l'entretenait de ses innombrables racontars et elle se justifiait par quantité de ces pseudo-expériences qui fortifient chez les ignorants la foi dogmatique à l'absurde. Nous avons dit à plusieurs reprises que la conquête de l'Occident par le christianisme n'avait pas détruit ce vieux fonds hétérogène de superstitions diverses. En l'espèce, il s'était transposé, pour la plus grande partie, en s'adaptant à la foi chrétienne. Evidemment l'astrologie, qui était la science de l'avenir cherchée dans la position relative des astres, censés exercer sur la destinée humaine une influence souveraine, demeurait à part, encore qu'on la pût rattacher à la vérité divine, puisque c'était Dieu qui avait créé le firmament. Et, de fait, plusieurs hauts dignitaires de l'Eglise, tel le cardinal Pierre d'Ailly, à la fin du XIV[e] siècle, ne crurent point manquer à l'orthodoxie en prônant et en pratiquant ce qu'on nommait

1. De Cauzons, *La magie et la sorcellerie en France*, Paris, s. d. 4 vol.; voy. ici les deux premiers; Lea, *Hist. de l'Inquisition*, t. III, ch. VI et VII; Français, *L'Eglise et la sorcellerie*, Paris, 1910, les 3 premiers chapitres.

alors l'*astronomie judiciaire*. Il en allait tout autrement de la magie, qui, pour autant qu'elle tenait à la religion chrétienne, prétendait faire agir le Diable en personne, par contrainte quelquefois, par entente le plus souvent.

Pendant longtemps l'Eglise, au Moyen Age, n'eut pas de doctrine bien ferme au regard de la magie et de la sorcellerie, et il est même assez curieux que les traditions juives et romaines, si redoutables aux sorciers et magiciens, n'aient pas dès l'abord, fixé son opinion. Tantôt les autorités eccclésiastiques traitent de niaiseries les pratiques des magiciens, tantôt elles les condamnent comme des survivances de superstitions païennes, tantôt elles ont l'air de les prendre au sérieux, comme le font généralement tous les laïques en ce temps-là; mais, dans ce cas même, elles se contentent d'user contre leurs adeptes des censures ecclésiastiques ordinaires. Vers la fin du XIIe siècle, elles semblent même s'en désintéresser tout à fait. C'était une attitude très sage et le vrai rôle de l'Eglise était d'essayer d'éclairer les ignorants et les sots, qui, partagés entre la confiance et la terreur au regard de la magie et de la sorcellerie, réclamaient le bûcher pour les sorciers et les magiciens.

Tout au contraire, à partir du XIIIe siècle, elle se mit à donner, avec l'Inquisition, dans le sens de la plus aveugle crédulité et se laissa aller à permettre, puis à encourager, une répression terrible qui, pourtant, multiplia le mal au lieu de le guérir. Il arrive encore au XIVe siècle que les hommes de bon sens se trouvent en majorité dans une assemblée ecclésiastique (tel le synode de Trêves de 1310, ou le concile de Prague de 1349) et qu'ils y nient la réalité véritable de toutes ces diableries redoutables, en les qualifiant, comme il convient, de niaiseries ou d'illusions. Ces salutaires réactions de la raison se font de plus en plus rares et plus faibles à mesure que les tortionnaires arrachent aux misérables prévenus des aveux plus précis et plus horrifiques et que l'autorité suprême, la Papauté, prend

dans l'affaire une position plus nette. Jean XXII, au xiv[e] siècle, et Innocent VIII, au xv[e], se montrent, au regard des arts maudits, d'une crédulité et, en conséquence, d'une férocité qui fixent définitivement l'attitude de l'Eglise. Dès longtemps, d'ailleurs, les docteurs font chorus avec le populaire et saint Thomas lui-même a pris la peine de démêler et d'éclaircir définitivement l'intéressante question des *incubes* et des *succubes !*

Depuis 1320, par décision de Jean XXII, et mis à part une courte suspension de ses pouvoirs en la matière (de 1330 à 1374), l'Inquisition connaît des crimes de magie et de sorcellerie ; elle apporte à les découvrir et à les châtier sa méthode infaillible et son zèle meurtrier. Certains de ses membres acquièrent même dans cette spécialité une renommée qui dure encore, tel le dominicain *Sprenger*, qui opère en Allemagne dans le dernier quart du xv[e] siècle et dont le *Marteau des sorcières* (*Malleus maleficarum*), paru à Cologne en 1489, est resté comme le manuel théorique et pratique du parfait inquisiteur en matière de sorcellerie [1]. La gloire de Sprenger balance, dans les annales de l'Inquisition allemande, celle de cet effroyable Conrad de Marbourg (+ 1233), qui s'était acharné avec tant d'âpreté contre les Cathares, les Vaudois et autres hérétiques. Du reste, « traitée » par l'Inquisition, la magie devient *une hérésie*, et de toutes la plus redoutable, assure Sprenger, puisquelle n'est rien moins que le culte du Diable opposé à celui de Dieu. Déjà Conrad de Marbourg avait découvert, disait-il, cette aberration chez une secte plus ou moins rattachée aux Frères du libre Esprit, qu'il nommait les *Lucifériens* et qui empoisonnait l'Allemagne de son temps.

Ce qui est beaucoup plus certain, c'est que l'autorité de l'Eglise a profondément enraciné dans la crédu-

1. Il a été souvent réimprimé et, jusqu'à sa mort, Sprenger l'a complété et perfectionné. L'édition de Lyon (1669) la meilleure, comporte 4 vol. in-4°.

lité populaire et dans la pauvre cervelle des détraqués cette lamentable aberration de la sorcellerie, et qu'aucun autre exemple ne vaut plus que celui-là pour prouver combien l'Eglise, loin de dominer toujours de sa vérité infaillible les préjugés et les erreurs de tous les temps, les a, au contraire, subis et parfois consolidés et justifiés. En l'espèce, son *progrès* s'était produit à rebours puisque ayant commencé par faire un dogme de la croyance à l'irréalité de la magie-sorcellerie, elle aboutissait à considérer cette pseudo-science comme une hérésie, c'est-à-dire à l'authentiquer.

La plaie honteuse ira s'élargissant sans cesse, spécialement au XVIe siècle, et il faudra un long effort d'expérience, de réflexion et de science véritable pour la guérir très imparfaitement[1]. Les maux de toute sorte et spécialement les souffrances horribles de pauvres créatures humaines, dont l'Eglise est, en l'espèce, responsable, seraient difficilement exagérés ; mais il est juste de remarquer qu'en les semant à pleines mains, elle n'a guère fait que répondre à ce que les contemporains de ses victimes attendaient d'elle presque unanimement et que c'est seulement au regard de l'historien d'aujourd'hui qu'elle apparaît, en la circonstance, comme la grande puissance d'obstruction à la recherche et à l'expérience d'où devait sortir la science.

On comprend bien que je n'entends nullement confondre la magie avec une science, non plus que je ne prends l'art spagirique pour la chimie et n'identifie l'astrologie à l'astronomie ; je veux seulement dire qu'il y avait, de

1. Aujourd'hui encore la croyance aux sorciers persiste dans nombre de pays *chrétiens* et, comme l'Eglise n'a pas répudié ses doctrines médiévales à leur sujet, il n'est pas rare de rencontrer des catholiques relativement instruits qui les prennent au pied de la lettre. J'en connais. On n'a d'ailleurs pas oublié l'étonnante mystification organisée, naguère (de 1895 à 1897), par Léo Taxil, en exploitant la foi au *Satanisme*, vivace dans certains milieux catholiques éminemment *distingués* ; son succès dépassa toutes ses espérances.

fait sinon d'intention, dans toutes les *sciences occultes*, quelque élément, variable de l'une à l'autre, de l'esprit d'observation et d'expérience. Cet esprit, mal appliqué d'abord, se redresse peu à peu lui-même et marche vers la science. D'une vérité éclatante au regard de l'alchimie et de l'astrologie, cette observation n'est pas dépourvue de sens même vis-à-vis de la magie. Aussi, sous un de ses aspects, fût-ce, si l'on veut, le moins apparent, sinon le moins important, l'opiniâtre persécution menée par l'Eglise contre la magie et la sorcellerie est déjà une lutte contre la science.

III

De science proprement dite, nous n'en voyons guère au Moyen Age, où l'on cherche surtout à s'assimiler, parfois bien gauchement, ce que les anciens ont su, ou cru savoir ; et il paraît vraisemblable qu'il n'y en a pas beaucoup plus que nous n'en voyons[1]. Pourtant, lorsque commencèrent à se répandre les écrits d'Aristote touchant la physique et l'histoire naturelle, il n'était guère possible que ne se ranimassent point quelque peu le goût pour les connaissances expérimentales et un certain sens de l'observation. Assurément l'Ecole n'était point portée à s'arrêter sur cette partie de l'œuvre du Stagyrite, qui recélait pour elle un si grand péril, et, pour autant qu'elle la considérât, elle inclinait à y chercher le dernier mot de la connaissance beaucoup plutôt qu'une méthode pour l'accroître.

Cependant il fut au moins un homme, un admirable génie, qui sut voir en Aristote le maître d'un *revival* de la science et qui, en partant de ce que lui enseignait le

1. Cf. Duhem, *Etudes sur Léonard de Vinci; ceux qu'il a lus*. Paris, 1906; Ch. V. Langlois, *La connaissance de la nature et du monde au Moyen Age*. Paris, 1911, qui étudie un certain nombre d'ouvrages de vulgarisation scientifique particulièrement réputés au Moyen Age et dont pourtant l'ineptie déconcerte.

philosophe grec, poussa énergiquement son chemin en avant; c'est un franciscain d'Oxford, nommé *Roger Bacon* (1214-1294), le *doctor mirabilis*. Tout l'intéresse : théologie, philosophie, mathématiques, physique, astronomie, médecine et spécialement chimie. Certes, il n'arrive pas à se dégager *dans le détail* de tous les préjugés de son temps ; ainsi croit-il encore à la réalité de la pierre philosophale et à la possibilité des horoscopes; mais c'est un esprit très positif, qui ne décide que sur expérience ou bonnes raisons. Et là où il semble accepter les opinions courantes, c'est *qu'il n'a pas eu le loisir de s'enquérir par lui-même* : par exemple il n'a jamais cherché la pierre philosophale, ni pratiqué l'astrologie judiciaire. D'instinct et presque sans le vouloir, mais inévitablement, il est la vivante contradiction de toute la pensée ecclésiastique du XIIIe siècle : il répugne à la dialectique creuse, à la virtuosité verbale, à la spéculation purement métaphysique, à la superstition du passé, au respect aveugle de la tradition; il lui faut en toutes choses des faits et des précisions. Or on dit qu'à son lit de mort, il confessait mélancoliquement: « *Je me repens de m'être donné tant de mal pour détruire l'ignorance.* » *Mot* apocryphe probablement, mais qui exprime pourtant une grande vérité : Bacon dépassa son temps et son effort fut perdu pour lui. Il n'est pas sûr qu'il ait été, comme on l'a prétendu souvent, rigoureusement persécuté, ni même qu'il ait passé en prison une grande partie de sa vie; mais il est certain que ses supérieurs s'inquiétèrent de ses recherches et, lui appliquant à la lettre les plus étroites contraintes de l'ordre, le réduisirent au silence. Il fut un précurseur, à la fois parce qu'il rouvrit la route de la science depuis longtemps fermée et parce qu'il fit l'épreuve de la résistance que l'Eglise opposera au progrès des connaissances positives sur le monde et la vie [1].

1. Bibliographie dans *The Catholic Encyclopedia*, t. XIII, p. 116.

Il est pourtant certain que, tout au long du Moyen Age, des hommes se sont rencontrés dont la pensée a su se dégager de l'empire des affirmations orthodoxes et se développer librement; mais l'Eglise, qui ne pouvait les empêcher de réfléchir, ne les a jamais laissés maîtres de répandre leurs opinions à leur gré, et c'est souvent par leur seule condamnation que nous les connaissons. Tant qu'ils demeuraient dans la spéculation pure, hors de toute réalisation pratique contraire à celle de l'Eglise et ne s'adressaient qu'à un tout petit nombre d'auditeurs, en prenant, bien entendu, de sérieuses précautions de langage, ils arrivaient à se faire tolérer beaucoup plus que nous ne le pourrions croire au premier abord. On n'aurait aucun mal à trouver chez plus d'un maître de la scolastique, tel Richard de Saint-Victor ou Pierre Lombard lui-même, une liberté d'examen et de pensée assez surprenante. Il arrivait même que sortît de l'Ecole un esprit tout à fait indépendant, tel ce bachelier Nicolas d'Autricure, qui, en 1348, osait soutenir devant les *Maîtres* de Sorbonne qu'il fallait rejeter Aristote et chercher à pénétrer directement la nature, que l'existence de Dieu ne peut être prouvée et que l'univers est à la fois infini et éternel. Toutefois, en règle générale, quiconque s'aventurait hors des limites que je viens de marquer n'allait pas loin, ni longtemps; les autorités ecclésiastiques veillaient. Au XIVe siècle, l'usage s'établit, en Italie et en Allemagne, de faire *approuver* par elles tous les livres qu'on publiait; il passa en France, où les théologiens se hâtèrent de l'enraciner, fort avant que François Ier n'en fit une obligation légale. Désormais tout livre de théologie, de philosophie ou de science non *approuvé* est, *ipso facto*, suspect et condamnable. Ainsi la pensée libre, déjà si peu favorisée par le milieu où elle se développe, si sporadique à la fois et si isolée, se trouve privée de tout moyen de rayonnement. Elle est réduite à la propagande occulte, nécessairement très restreinte et encore plus hasardeuse; elle ne peut pas

acquérir d'influence. Il est pourtant intéressant pour nous de constater qu'elle existe, même sous sa forme nettement rationaliste, de toutes la plus rare, et qu'elle parvient à échapper à l'Eglise assez souvent pour ne point disparaître tout à fait.

IV

Contre toutes les résistances qu'elle rencontrait, l'Eglise disposait, au début de la période que nous considérons, des pénalités canoniques, spécialement de l'excommunication, qui était fort redoutable, mais qui devait s'affaiblir dès qu'on userait d'elle trop largement. Dès lors les autorités ecclésiastiques savaient, dans les cas graves, faire appel au bras séculier, auquel saint Augustin avait si fermement tracé son devoir et qui, d'ailleurs, ne se faisait point prier d'ordinaire pour intervenir. C'est qu'un délinquant dans l'ordre religieux avait beaucoup de mal à ne l'être pas du même coup dans l'ordre civil, si bien qu'en un sens la destruction d'une hérésie faisait aisément figure d'opération de police ou de mesure de préservation sociale. On aurait tort de croire que l'intolérance la plus violente soit, au cours du Moyen Age, le fait exclusif des clercs. Tout au contraire, il est normal que les laïques se montrent beaucoup plus âpres que leurs pasteurs à réclamer le châtiment de ceux qui, en offensant Dieu, compromettent les intérêts de toute la collectivité, et d'ordinaire le Pape persiste dans l'indulgence à l'égard d'hérétiques avérés beaucoup plus longtemps que le clergé local, poussé à la rigueur par les fidèles eux-mêmes. Il en est ainsi, du moins, au xie et au xiie siècles, temps où Rome redoute beaucoup plus le simoniaque, c'est-à-dire le séculier qui prétend dominer l'Eglise, que l'hérétique, qui est encore habituellement un isolé.

Le point de vue change lorsque les hérésies se pré-

sentent sous forme de sectes plus ou moins étendues; et, en même temps que se précise la législation ecclésiastique contre les hérétiques, les moyens de répression s'organisent. Il est assez promptement visible, spécialement en face du danger cathare, que, même sous la direction du Pape et stimulée par lui, l'action des évêques est trop intermittente, trop variable et trop dispersée; qu'il faut une procédure à la fois plus uniforme, plus prompte et plus générale — une spécialisation aussi — pour assurer la recherche, parfois difficile, de l'hérétique, et son châtiment régulier, hors des influences pernicieuses qu'engendrent le zèle excessif de certains prélats et les impatiences du populaire. Et c'est à ces nécessités, senties déjà par Innocent III, que répond l'organisation de l'*Inquisition*.

Comme la plupart des institutions du Moyen Age, elle n'est point née d'un décret, mais d'une pratique, d'abord restreinte, puis, peu à peu, étendue et perfectionnée. Le pape Grégoire IX prit l'habitude, dès 1227, de confier à des dominicains mandat d'enquêter contre les hérétiques dans tel diocèse spécialement contaminé. Ces commissions temporaires ayant donné de bons résultats, le Pape les multiplia au courant du XIIIe siècle, malgré l'opposition des évêques qui supportaient mal la limitation nouvelle qu'elles apportaient à leur autorité. C'est à partir d'Innocent IV (Bulle *Ad extirpanda*, de 1252) que l'organisation du Saint-Office se régularisa et qu'une série de décisions la perfectionnèrent. L'Inquisition finit par devenir une sorte d'administration régulière de la justice d'Eglise au regard de l'hérésie; ses commissions se répartissaient en *provinces*, correspondant à celles des Mendiants, qui étaient ordinairement commis à son service.

Armée d'une procédure occulte entièrement dirigée *contre l'inculpé*, usant de tous les moyens de contrainte dont disposaient alors les tribunaux criminels pour *confesser* leurs justiciables, prononçant, *en secret et sans*

appel, les peines les plus redoutables, l'Inquisition représente une des plus effroyables inventions imaginées par le fanatisme de tous les temps. Mais il va de soi que ce n'est pas de notre point de vue d'aujourd'hui qu'il convient de la juger, si l'on veut rester équitable. Il est incontestable qu'elle répond à l'esprit du temps qui l'a vu naître et qui ne l'aurait pas tolérée longtemps s'il en était allé autrement. Les hommes du XIIIe et du XIVe siècles ont reproché au Saint-Office des erreurs et des excès; ils n'ont généralement pas contesté son principe ni condamné ses intentions[1].

Il est certain que l'Inquisition a réduit le nombre des hérétiques, non seulement par les autodafés, les emprisonnements et les conversions provoquées par la peur qu'elle répandait, mais encore et surtout par l'obligation où elle a mis les mal pensants de se cacher et de réduire leur propagande. Il paraît moins certain qu'elle ait rendu service à la religion véritable. Elle n'exige guère que l'apparence de l'orthodoxie, la passivité de l'obéissance à l'Eglise et elle se montre, d'autre part, indifférente aux abus, aux vices proprement ecclésiastiques. Elle apparaît donc comme un instrument de contrainte matérielle et pas du tout comme un organe de régénération spirituelle. C'est l'expression la plus brutale et, en un sens, la plus caractéristique du despotisme de l'Eglise. D'un autre point de vue, elle a singulièrement contribué à consolider le *système papal*; je veux dire à faire pénétrer partout l'influence du Pontife, à imposer l'obéissance à ses ordres, à le faire accepter comme la source unique de la Justice, du Droit et de la Doctrine.

1. Certains inquisiteurs ont d'ailleurs soulevé contre eux des haines féroces qui sont allées jusqu'à l'assassinat : ainsi le trop fameux Conrad de Marbourg, l'homme de confiance de Grégoire IX en Allemagne, finit dans un guet-apens en 1233. — Sur la procédure de l'Inquisition, cf. Lea, *Hist. de l'Inquis.*, t. I, ch. IX-XIV; De Cauzons, *Hist. de l'Inquis. en France*, t. II.

V

Ainsi, la société religieuse du Moyen Age n'est pas à comparer à un grand fleuve paisible qui coule lentement entre des rives bien établies; c'est plutôt un torrent où alternent les cuvettes stagnantes et les rapides tumultueux, et que contiennent à grand'peine des digues toujours ébranlées. Prenons garde, pourtant, de ne rien exagérer : pour si dangereux qu'ils paraissent quelquefois, les débordements du flot qui passe ne sont jamais incoercibles et leurs ravages ne sont point sans remèdes. Quittant les figures, disons que les agitations hérétiques, les oppositions de toute nature qui inquiètent l'Eglise, n'entament pas, à l'ordinaire, profondément les masses populaires, que l'hypnose de l'habitude, autant que leur ignorance, retient sous la domination de leur clergé. Evidemment le peuple porte souvent peu de respect à ses clercs, même au plein du Moyen Age; il se permet de les railler sans indulgence aucune et il plaisante habituellement de leurs travers ou de leurs vices. En maintes circonstances, également, il se comporte, dans l'église, avec une familiarité, un sans gêne qui nous choquent et qui feraient douter qu'il la prenne pour « la maison de Dieu »; mais ces écarts, qui prouvent surtout la spontanéité fruste de ses impressions, son irréflexion et la grossièreté de ses manières, ne nous autorisent nullement à douter de la profondeur et de la sincérité de ses sentiments religieux, non plus que de son orthodoxie *d'intention*. A l'occasion, il n'est pas moins ardent que ses prêtres à réclamer la poursuite et le châtiment des hérétiques et il lui arrive de l'être bien davantage.

Cela étant, il semble qu'un peu de bonne volonté et d'énergie de la part des autorités ecclésiastiques, pour amender les plus choquants de leurs propres défauts, ait pu suffire, appliqué en temps opportun, à prévenir les

plus fâcheuses complications que l'avenir prochain leur réservait. L'anticléricalisme n'est pas à confondre avec l'irréligion et l'hérésie ne procède pas du scepticisme; mais il aurait fallu que l'Eglise gardât un contact intime avec les fidèles du commun, en qui se trouvaient les vraies sources de la foi vivante; il aurait fallu que sa doctrine officielle ne s'enkylosât pas dans des formules trop abstraites et trop rigides; il aurait fallu enfin que son organisation gardât quelque souplesse et ne s'immobilisât pas dans une uniformité incapable de s'adapter convenablement aux besoins, assez variés, des hommes, divers selon les pays, qui constituent le corps du peuple chrétien. C'est tout le contraire qui est arrivé : l'isolement clérical s'est accentué de plus en plus; la collaboration des fidèles à la constitution, à la mise au point de la foi a complètement cessé, et la théologie, par suite, leur est devenue de plus en plus inaccessible. Elle s'est imposée à eux implacablement, sans discussion possible et par la contrainte la plus rigoureuse, les conduisant ainsi facilement au pur automatisme cultuel, dans l'incompréhension de la doctrine. Enfin, la monarchie pontificale a tendu de plus en plus vers une centralisation étroite, des prétentions sans limites et un autocratisme sans contrôle.

CHAPITRE VI

L'évolution de l'Église du XI[e] au XIV[e] siècle : le triomphe du sacerdotalisme[1].

I. *Théorie nouvelle de l'Eglise*, qui l'identifie à la hiérarchie cléricale. — Le clergé dans la société ; la doctrine des deux glaives. Concessions des laïques aux clercs. — Dans quel sens l'Eglise est égalitaire. — Force qu'elle tire de sa puissance surnaturelle. — Comment elle s'exprime en privilèges dans l'Etat et la Société. — Abus qui en résultent. — Reproches des laïques aux clercs ; leur portée. — Position du clerc dans le siècle.

II. *Pourquoi le clergé n'est pas à la hauteur de sa tâche*. — Le recrutement du bas clergé. — Insuffisance de sa culture. — Le recrutement du haut clergé et la simonie. — Il participe des mœurs féodales. — Trop grand nombre des clercs. — Eléments douteux dans leurs rangs. — Leur genre de vie. — La crise du XIII[e] siècle. — Les ordres nouveaux : les *Mendiants*. — Leur activité et leurs tendances.

III. *L'effort du Pape vers la centralisation*. — Il prétend être *le principe de l'ordre sacerdotal*. — Il s'élève au-dessus de l'épiscopat. — Complaisance des évêques ; ses causes. — Subordination du concile. — Action personnelle de quelques Pontifes : Grégoire VII, Innocent III, Boniface VIII. — La doctrine de la souveraineté pontificale. — La contradiction de Philippe-le-Bel.

IV. *Distance entre l'idéal pontifical et la réalité*. — Les vices profonds de l'Eglise : simonie et nicolaïsme. — Efforts de Grégoire VII contre eux. — Succès difficiles à obtenir et longtemps contestés. — L'opinion courante sur les clercs aux XII[e] et XIII[e] siècles.

V. *Constitution du gouvernement pontifical : la curie*. — Les cardinaux. — L'Eglise ne devient pas une oligarchie ; mais influence capitale de la curie. — Les plaintes contre l'avidité de Rome. — Mauvais exemple qu'elle donne et qui gagne peu à peu tout le clergé. — Inutilité des récriminations.

1. Bibliographie dans Ficker et Hermelink, *Das Mittelalter*, §§ 14 à 37.

VI. *Grandeur mystique du rêve pontifical.* — *Impossibilité de sa réalisation.* — Comment il se confond avec un plan humain de domination et d'exploitation du monde. — Résistances qu'il rencontre. — Le besoin et le désir d'une réforme de l'Eglise ; son sens religieux.

I

Vers le milieu du Moyen Age, une théorie nouvelle de l'Église est en passe de se constituer, qui modifie du tout au tout celle que l'Antiquité avait connue, celle qui subsistait encore, sinon exclusivement, du moins avec quelque vigueur, dans la pensée d'Augustin ; je veux dire celle qui définissait l'Église : « *la communauté des fidèles* », le corps total des chrétiens. Désormais se précise la tendance à considérer comme l'Église la hiérarchie cléricale visible. Je n'entends pas que cette tendance soit entièrement nouvelle, ni qu'il soit impossible de marquer son départ très haut dans la littérature patristique. Je ne prétends pas davantage soutenir qu'elle ne soit pas selon la logique de l'évolution ecclésiastique, ni que la distinction du simple laïque et du clerc privilégié, puis leur séparation dans le culte, ne doive conduire à l'absorption du premier par le second dans la vie chrétienne. Je remarque seulement que le principe de l'exaltation du clerc au-dessus du laïque reçoit, du fait même de l'espèce de déification que s'attribue et se fait reconnaître le Pape, et qui, de lui, rejaillit sur tout le clergé, un développement quasi monstrueux. La représentation antérieure de l'Eglise en perd pratiquement toute valeur et toute signification. Et c'est une protestation au nom de l'antique tradition, une protestation très fondée, qu'enferment ces mots de Philippe le Bel à Boniface VIII : « *Notre sainte mère l'Eglise, l'épouse du Christ, est composée non seulement des clercs, mais aussi des laïques* ». C'est-à-dire que les laïques ont dans l'Église des droits, de degré différent peut-être, mais de même ordre que ceux des clercs. Pour l'avoir trop oublié,

l'Eglise catholique s'est jetée dans un abîme de maux.

Remarquons-le, la théorie des deux glaives, que nous avons déjà rencontrée, encore que de portée surtout politique et formulée par les juristes pontificaux pour justifier les prétentions du Pape, d'abord à ne point dépendre de l'Empereur, ensuite à le dominer, favorise singulièrement cette conception cléricale de l'Eglise. Pour autant que le glaive spirituel l'emporte sur le temporel, l'*Ordo clericalis* paraît supérieur, dans le monde chrétien, à la troupe confuse des laïques. Il l'est par la dignité de sa fonction, par la puissance des privilèges divins qui en découlent, par une espèce de rapprochement de Dieu, qui est le plus précieux d'entre eux.

Cette *primauté d'honneur*, les laïques ne la contestent point aux clercs, en théorie, alors même qu'ils s'opposent fort énergiquement, en pratique, à leurs intrusions dans les choses temporelles du gouvernement et de la conduite politique des hommes. De cette condescendance fondamentale découlent, pour l'Eglise, divers privilèges qui sont d'importance.

Et d'abord, c'en est un, évidemment capital, que d'être reconnue comme la première dans la société, en qualité de guide nécessaire des hommes dans la voie du salut, lequel est la grande affaire humaine. Quand saint Bernard proclame[1] que, des deux glaives, le premier doit être porté *par* l'Eglise et le second *pour* elle, personne n'y contredit, parce que l'Eglise tient la norme de la religion et qu'il est généralement admis qu'aux exigences de la religion doit se subordonner la vie sociale tout entière, de même qu'au vicaire du Christ les rois de la terre doivent le plus humble respect; ils lui baisent le pied et lui tiennent l'étrier, s'il vient à se hisser sur quelque monture. On peut donc dire qu'en un sens, l'Eglise, dans cette société médiévale, où règne la plus effroyable inégalité, affirme, pour son profit certaine-

1. *Ep.* 256, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 464.

ment, mais enfin affirme comme un principe essentiel, l'idée de l'égalité en Dieu, c'est-à-dire celle de l'égalité naturelle de tous les hommes, laquelle se marque par leur égale soumission devant les mandataires de Dieu. Et, d'ailleurs, cette égalité foncière, l'Eglise la respecte chez elle : la carrière ecclésiastique — et elle seule en ce temps-là — s'ouvre d'un bout à l'autre aux hommes de toute condition et de tout rang. Un clerc parti du dernier degré de la société peut, s'il a du mérite et de la chance, atteindre le sommet de la hiérarchie sacrée ; ainsi Grégoire VII était le fils d'un charpentier, Benoît XII, celui d'un boulanger, Sixte IV, celui d'un simple laboureur, Urbain IV et Jean XXII, ceux d'un savetier.

D'un autre point de vue, on pourrait dire également que cette domination de l'Eglise sur la société féodale représente le plus complet *triomphe de l'esprit sur la force* que connaisse l'histoire, si, pour les hommes de ce temps, il ne s'agissait réellement de l'*exaltation d'une force*, reconnue plus efficace et mieux garantie que toutes les autres.

C'est, en effet, au jugement d'hommes qui, d'ordinaire, même au plein de leurs pires excès, s'attachent de toute leur âme à leur foi religieuse, une puissance véritablement terrifiante que celle qui met aux mains du prêtre le pouvoir d'accomplir le miracle de la transsubstantiation et celui d'absoudre tous les péchés. Pour qu'il arrive aux hommes du Moyen Age de paraître momentanément braver cette puissance, l'outrager, chercher à lui nuire dans la personne et les biens des clercs, comme il n'arrive que trop souvent aux barons féodaux, il faut que les irrésistibles suggestions de la cupidité, la colère ou une espèce d'ivresse de brutalité les jettent pour un temps hors de leur raison. Il est bien rare qu'ils n'y rentrent pas pour implorer leur pardon, accepter de lourdes pénitences, mériter, par l'abondance de leurs bonnes œuvres, l'oubli de leurs mauvaises actions.

Le plus souvent les autorités séculières comblent

l'Eglise de dons, de privilèges et d'immunités, comme si l'office divin qu'elle détient la dispensait de droit des charges de la vie publique et parce qu'on croit que Dieu tient un compte exact, au ciel, des bienfaits reçus ici-bas par ses serviteurs. A vrai dire, l'Eglise n'a pas intérêt à ce qu'un prince se conduise bien durant son passage sur la terre. Plus il y offense la morale et la justice, plus elle a chance elle-même de trouver dans son testament les profits de son repentir : fondations de monastères, sommes léguées aux grands sanctuaires thaumaturgiques, faveurs de toutes sortes, prodiguées à ceux par qui se clot l'enfer et s'ouvre le paradis.

Qu'il y ait dans ces concessions un excès que seule la peur de l'au-delà justifie et qui gêne souvent l'exercice du gouvernement temporel, ce n'est point contestable, et les mieux avisés des princes le savent bien ; mais ce n'est que de l'excès seul qu'ils s'inquiètent parfois et ils ne contestent point le droit de l'Eglise à vivre dans le monde environnée de respects et fortifiée de privilèges. Chose curieuse : il est arrivé souvent aux hommes du Moyen Age de se plaindre de leurs clercs; il est bien rare que ces plaintes dépassent les hommes pour atteindre les institutions ecclésiastiques elles-mêmes. On s'indigne contre les mauvais prêtres, qui abusent de leurs droits; on déteste ou on raille les méchants moines, qui avilissent leur profession; mais on ne nie point que les droits soient légitimes et la profession sacrée. On demande que les clercs vivent mieux et qu'ils se tiennent plus exactement aux devoirs de leur office; on ne réclame pas, bien au contraire, contre l'office lui-même. Et il n'est pas très rare qu'à côté de la critique paraisse la remarque : tous pourraient bien suivre l'exemple que certains leur donnent, en se comportant comme il convient.

Ainsi, au cours du Moyen Age, s'étend peu à peu sur la société chrétienne une sorte d'immense filet *clérical* qui l'enveloppe tout entière; l'œuvre atteint son point de

perfection au temps d'Innocent III[1]. A partir de ce moment, en effet, l'*esprit laïque*, qui pointe déjà dans le gouvernement d'un Philippe-Auguste et s'affirme dans celui d'un Philippe-le-Bel, commence sa lente réaction, qui ne s'arrête plus guère et prendra plus d'ampleur d'âge en âge. En attendant, l'Eglise demeure à la première place partout dans la vie de l'Etat et dans celle de l'individu, partout où un acte quelconque engage la conscience; c'est-à-dire qu'elle dispose d'une capacité indéfinie d'intervenir partout où elle le juge à propos.

D'autre part, le plus humble clerc est, en droit, inviolable dans sa personne et ses biens ; un crime même ne suffit pas à le livrer aux juges du siècle et, en revanche, tous les séculiers qui offensent l'Eglise ou la foi ressortissent aux juges ecclésiastiques. La violence des princes méprise parfois ces privilèges, c'est certain ; mais le droit n'en est pas moins ce qu'il est et, d'ordinaire, chaque violation qu'il subit aboutit finalement à une réparation profitable. Ajoutons que la règle du célibat, vigoureusement enracinée dans l'Eglise par Grégoire VII, pour si dangereuse aux bonnes mœurs et au bon sens qu'on la considère et pour si mal observée qu'elle soit encore, ne tend pas moins que tout le reste a élever en quelque sorte le clerc au-dessus de la nature humaine, à convaincre les laïques, à le convaincre lui-même, que le sacrement qu'il a reçu au jour de son ordination a fait de lui un être d'exception. Il en est, sous son apparente humilité — quand il se souvient qu'il doit se montrer humble — empli d'un orgueil, qui s'exprime souvent en phrases assez peu évangéliques. « *Le dernier des prêtres*, écrit Honorius d'Autun, dans la première moitié du XIIe siècle, *vaut mieux qu'aucun roi* ».

1. C'est lui qui, mal satisfait du titre, déjà excessif, de *Vicaire du Christ*, prend celui de *Vicaire de Dieu* (*Vice Dei*).

II

Pour que le clergé médiéval rapprochât suffisamment ses mérites de ses prétentions, il aurait fallu que son recrutement et sa formation fussent l'objet de soins assidus et attentifs. Or il n'était guère question de tant de précautions dans la réalité. Le bas clergé, tant régulier que séculier, vient en grande majorité du bas peuple, d'où il ne tire sur rien, pas même sur la religion, des lumières très éclatantes; d'où il n'apporte pas non plus des habitudes vraiment sacerdotales. Il demeure généralement ignorant, jusqu'au temps où les clercs prennent l'habitude de fréquenter les Universités, c'est-à-dire au XIIIe et au XIVe siècles, et encore le progrès n'est-il vraiment visible qu'au XVe. Alors certains chapitres exigent un stage de quelque durée à l'Université et on fait passer un petit examen aux hommes qui demandent l'ordination. Auparavant, de vagues études en quelque école conventuelle ou épiscopale [1] suffisent. On se contente même de beaucoup moins encore et plus d'une décision conciliaire parait, de ce point de vue, singulièrement éloquente. Un concile de Cologne, de 1260, veut que tous les clercs soient en état de lire et de chanter les offices; un concile de Ravenne, de 1311, limite cette obligation aux seuls chanoines; un concile de Londres, de 1268, recommande à l'archidiacre de chaque diocèse d'instruire les prêtres avec assez de soin pour qu'ils puissent comprendre le canon de la messe et le rituel du baptême!

Quant au haut clergé du même temps, son recrutement est vicié d'abord par la *simonie* sous ses diverses formes, y compris la plus candide : l'achat pur et simple de la mitre épiscopale ou de la crosse abbatiale. Il l'est encore par l'habitude seigneuriale de chercher à caser

1. Le Bec en Normandie; Saint Victor et Sainte Geneviève, à Paris; Saint Denis; Oxford, Cambridge et Saint Alban en Angleterre; Fulda, Utrecht, en Allemagne; le Latran, à Rome.

avantageusement dans l'Eglise les cadets de famille, quand on n'est pas sûr d'assurer leur fortune dans le siècle. Comment s'étonner alors du grand nombre de prélats batailleurs, d'abbés tumultueux, de hauts bénéficiaires aussi éloignés que possible des soucis et des vertus de leur état, que l'histoire du XIe, du XIIe et même du XIIIe siècles nous montre en de si étranges postures?

Surtout il y a beaucoup trop de clercs pour qu'il ne s'en trouve pas dans le nombre qui fassent mal juger les autres, n'étant entrés dans les ordres que pour jouir des immunités et avantages divers qu'ils procurent. « *Bientôt, je vous le jure*, écrivait un troubadour du XIVe siècle, *il y aura plus de clercs et de prêtres que de bouviers* ». Assurément, de nos jours encore, des hommes du peuple, même point du tout anticléricaux, trouvent communément qu'il y a « *bien assez de curés et de bonnes sœurs* », et ce peut être seulement un souvenir plus ou moins confus d'un temps où il y en avait vraiment beaucoup. Les siècles de la scolastique ont sûrement été ce temps-là.

Et cette abondance ne tourne pas à l'avantage de l'Eglise; non plus qu'à l'édification des fidèles, d'abord parce que les privilèges judiciaires de l'Eglise attirent à elle des gens de moralité douteuse, qu'elle se trouve entraînée à couvrir *pour le principe*, dans des cas qui ne lui font pas honneur; ensuite parce qu'il faut que tous ces clercs-là vivent, et, hormis les bénéficiers — s'ils se contentent de leur revenu régulier — qu'ils vivent des laïques. Ce sont les dîmes qui assurent normalement leur subsistance. Mais, outre que ces dîmes sont sources d'interminables difficultés, durant tout le Moyen Age, entre ouailles et pasteurs, elles ne suffisent pas à nourrir ceux-là même qui les lèvent, parce qu'ils sont le plus souvent réduits au rôle d'intermédiaires fiscaux entre les fidèles et les hauts dignitaires ecclésiastiques : l'argent ne fait que traverser leur escarcelle.

Alors la tentation peut les prendre, devant laquelle le besoin les rend très faibles, de trafiquer des choses

saintes, de vendre les sacrements et spécialement la pénitence. D'aucuns en viennent même à exiger une petite offrande avant de donner la communion, ce qui fait dire à un contemporain qu'ils sont pires que Judas, puisqu'ils vendent pour un denier le corps qu'il a, lui, estimé à trente. D'autres, plus éhontés encore, exploi-ent les terreurs des mourants pour se faire attribuer, sous couleur d'intentions pieuses, des legs plus ou moins mportants; et il n'est pas rare qu'on voie s'élever un débat scandaleux autour d'un mort entre les clercs de sa paroisse et les moines du couvent voisin, pour peu qu'on espère un bon rendement de son cadavre.

Un trop grand nombre de ces clercs, petits ou grands, ont évidemment trop occupés et préoccupés de leurs ropres affaires pour prendre soin d'instruire et de rècher leurs ouailles. Elles se laissent donc glisser à outes les superstitions et diableries, dont pas grand hose ne les garde, jusqu'au temps où se fait sentir action des *ordres mendiants*. Le XIIIe siècle marque un rand progrès de la bonne discipline dans l'ordre poli-que et du bien-être dans l'ordre social; alors le besoin y fait sentir de ne pas laisser les petites gens croupir ans leur ignorance de la doctrine. D'autre part, dès le ébut du siècle, de terribles conséquences de la négli-ence du clergé et du désordre de l'Eglise se sont mani-stées; de fâcheuses déviations du sentiment mystique, lles que celle qui organise les processions des Flagel-lnts, de redoutables hérésies à large extension, comme lle des Vaudois et celle des Cathares, qui semblent staurer le manichéisme et contre lesquelles il faut obiliser les forces séculières, ont sourdement et pro-ndément contaminé des populations entières. Dans ce sarroi, on ne peut plus faire confiance aux anciens dres de moines, qui, avec une étrange rapidité sont nbés en décadence. Leurs succès et leurs richesses les t perdus et leur discrédit paraît sans remède dans le uple, qui leur prête généreusement tous les vices.

Les causes de ce phénomène, au premier abord surprenant, sont multiples : les hommes qui s'enferment au couvent ne sont pas tous des saints ; ils appartiennent d'ordinaire à la moyenne morale de leurs contemporains, laquelle n'est pas fort élevée ; et leur goût du lucre et de la domination, pour demeurer d'ordinaire anonyme et collectif, n'en est pas moins intense. Une grande abbaye est un centre d'exploitation de petites gens tout comme un gros château. En second lieu, les moines font effort pour échapper à la juridiction de leur évêque et se placer sous celle du Pape. Rome favorise de son mieux cette entreprise, parce qu'elle y trouve son profit ; mais la discipline monacale n'y gagne pas, parce que la surveillance pontificale est trop lointaine pour se montrer efficace. En fait, abbé et chapître agissent à leur guise et souvent plus selon l'esprit du siècle que selon celui de leur règle. Quand le scandale devient trop choquant, on tente une réforme, soit par l'effort particulier d'un abbé ou chef d'ordre zélé, soit sur l'initiative d'un légat pontifical. On ramène les moines à l'observance de la règle préalablement renforcée, c'est-à-dire rendue plus rigoureuse ; mais l'amélioration n'est jamais que passagère, parce que les causes de corruption subsistent. Au regard de l'opinion fâcheuse que le peuple chrétien a si souvent des réguliers, il faut tenir compte également des allures parfois équivoques des moines errants, plaie du monachisme ancien, et qui sont nombreux encore au seuil du XIVe siècle, où Boniface VIII les combat avec vigueur.

Pourtant des prophéties effrayantes se répandent, annonçant le châtiment prochain de la corruption de l'Eglise et l'avènement de l'Eglise *Spirituelle*, seule digne du Christ. Les autorités officielles se défendent encore par la violence, mais elles ne sont pas sûres de la victoire.

Alors se lèvent deux hommes. L'un, c'est l'Italien saint François (+ 1226) ; l'autre, c'est l'Espagnol saint Dominique (+ 1221) et, de leur initiative, sortent deux ordres nouveaux, destinés tous les deux à prêcher au

peuple, et le second, celui des Dominicains, particulièrement, à ramener les hérétiques; mais, finalement, l'action de l'un comme de l'autre a encore tourné au profit du Pape. François d'Assise ne voulait pas fonder un ordre de moines; il visait plus haut et prétendait ramener les fidèles à la *vie évangélique*, pendant que les clercs pratiqueraient la *vie apostolique*. Admirable utopie, mais aussi très dangereuse et qui n'allait à rien moins qu'à réclamer une véritable révolution sociale. Les autorités romaines surent neutraliser le saint, qui, bon gré mal gré, dut restreindre à des moines la vaste réforme qu'il avait rêvée pour tous les chrétiens. Les Franciscains et les Dominicains rendirent d'ailleurs de grands services. Instruits de la bonne doctrine dans leurs couvents, ils allaient la répandre dans le peuple; mais, surtout, il devinrent promptement, comme jadis les Clunisiens, les ouvriers actifs de la puissance pontificale et préparèrent les orgueilleuses prétentions que Boniface VIII affichera à la fin du XIII[e] siècle. Ils firent bientôt pire; ils se laissèrent attirer par l'Ecole et les plus intruits d'entre eux allèrent s'y enliser: saint Thomas d'Aquin était un Dominicain et Duns Scot un Franciscain.

Du reste, il s'en faut qu'en servant le Pape ils aient toujours immédiatement aidé le clergé séculier des diocèses où ils se répandaient, et autant peut-on en dire des deux autres ordres auxquels Rome reconnut aussi la qualité de Mendiants[1]: les *Carmélites* (1226) et les *Ermites de saint Augustin* (1256). Ils organisèrent des *missions*, comme on dit encore aujourd'hui, et, naturellement, ils attirèrent foule, car ils apportaient à la fois une distrac-

1. Cette qualité est un privilège strictement limité aux quatre ordres que je viens de nommer; d'ailleurs, et malgré l'opposition active des autorités ecclésiastiques, il n'est pas rare que, même après le concile de Lyon, de 1274, dont le canon 22 sanctionne le privilège en question, des associations plus ou moins considérables se forment entre gens désireux de mener la vie des Mendiants. C'est une forme caractéristique de la piété monastique de ce temps-là.

tion et un réconfort pour des hommes qui n'étaient très gâtés d'ordinaire, ni par ceci ni par cela. Ils prêchaient et surtout ils confessaient. Bien des péchés leur étaient avoués qu'on hésitait parfois à dire à son curé et ils avaient l'absolution facile, pour peu que la paroisse se montrât généreuse. Après quoi ils passaient, laissant le clergé paroissial en méchante posture, tout déconsidéré qu'il se trouvait par cette brillante concurrence que le Pape privilégiait. Les séculiers n'acceptaient pas le dommage de bon cœur : les curés se plaignaient; les évêques protestaient, il n'était pas jusqu'à l'Université de Paris qui ne dît son mot, dès le XIIIe siècle, pour accuser les inconvénients du *remède* apporté par les Mendiants. Le principal résultat de toute cette opposition, ce fut de convaincre le Pape et les moines de l'excellence, pour eux, d'un système si vivement combattu et, en vérité, si funeste aux clercs des diocèses.

III

Dès ce temps-là, il apparaît fort clairement que si l'*ordo clericalis* a confisqué à son profit la notion même d'Eglise; le Pape, de sa part, a réussi à se faire accepter non point seulement comme la tête et le principe de cet *ordo* lui-même, ce qui serait déjà beaucoup, mais encore comme sa personnification totale. C'est à sa personne, à son autorité propre, à son prestige particulier, qu'il prétend rapporter, dans son origine, son économie et ses fins, l'exercice de toute autorité ecclésiastique, et l'Eglise se plie peu à peu à cette prétention démesurée, qui l'asservit.

Innocent III pose en règle que le Pape seul possède la plénitude de la puissance ecclésiastique; les évêques ne sont pas autre chose que ses assistants pour la partie de l'administration de l'Eglise qu'il veut bien leur confier. L'expression d'*évêque œcuménique*, c'est-à-dire *universel*, prend alors tout son sens et les évêques, dont l'ancienne et authentique tradition ecclésiastique faisait les *égaux*

(*pares*) et les *frères* en Jésus-Christ du patriarche romain, se trouvent réduits, en théorie comme en fait, à n'être plus que ses délégués. Les légats pontificaux viennent, dans tous les cas d'importance, substituer leur autorité à celle de l'évêque jusque dans son diocèse. Le Pape intervient de plus en plus fréquemment dans les élections, même quand elles ne sont pas contestées, et Nicolas III (+1280) déclare positivement que le Pontife a le droit de confirmation *sur tous les évêques*. Cela revient à dire que nul ne peut être évêque sans l'approbation du Saint-Siège et qu'une élection régulière ne constitue pas un titre suffisant. Depuis le ve siècle, le Pape avait pris l'habitude d'établir un lien particulier entre lui et tels ou tels évêques en leur envoyant le *pallium* [1]; les *Fausses Décrétales* font de l'octroi de cet ornement le signe d'investiture nécessaire de la fonction métropolitaine, si bien qu'Innocent III suspend l'exercice de l'autorité des archevêques jusqu'au moment où ils l'auront reçu. Or, dès Grégoire VII, le récipiendaire doit prêter un serment de vassalité au Pontife !

Si nous ajoutons que le Pape, au courant du XIIe et du XIIIe siècles, étend autant qu'il le peut la pratique des *réserves pontificales*, c'est-à-dire qu'il s'attribue le droit de conférer directement, par toute la chrétienté, un nombre croissant de bénéfices, et qu'il peut non seulement recevoir tous les appels ecclésiastiques, mais encore évoquer directement toutes les causes qui intéressent l'Eglise ou la religion, nous comprendrons l'étendue théorique de sa puissance et la portée pratique de la réalisation qu'il lui donne. Les évêques, qui subissent les conséquences de ses empiétements, semblent

1. Le *pallium*, dans sa forme actuelle, qui s'est fixée au Xe siècle, est une bande de laine blanche, large d'environ trois doigts et semée de quatre petites croix noires; on la place sur les épaules à la façon d'un collier et elle porte deux pendants, l'un devant, l'autre derrière, faits de même sorte (Cf. J. Baudot, *Le Pallium*. Paris, 1909).

s'y résigner; la soumission servile qu'on a reprochée souvent à l'épiscopat de l'Infaillibilité, celui qui conduit l'Eglise depuis 1870, ne date pas de nos jours et l'on demeure surpris en voyant sur quels objets insignifiants les prélats français du XIIIe siècle, par exemple, pourtant si largement privilégiés dans le royaume, limitaient leur propre initiative, en demandant au Pape des pouvoirs spéciaux et des instructions particulières.

Cette espèce d'abdication des évêques est un des facteurs essentiels de l'absolutisme pontifical. Elle a deux causes principales. D'abord le haut clergé est, comme le Pape lui-même et avant lui, un bourreau d'argent. Tout lui sert de prétexte à exactions : sa justice, les dispenses qu'il accorde, les monuments somptueux, interminables et ruineux, qu'il entreprend. Nos cathédrales, que l'on célèbre si souvent comme les impérissables témoins de la foi, ne le sont pas moins de l'oppression et de l'exploitation de générations successives de petites gens; c'est-à-dire de haines profondes, à tout le moins de désaffections tenaces, contre lesquelles les évêques se fortifient en s'appuyant sur l'autorité lointaine et intacte de l'*Apostole*. Ils ne peuvent pas qu'y gagner. — En second lieu, si le roi, spécialement en France, se fait l'allié de l'Eglise en face des féodaux, le protecteur des évêques et des abbés contre les barons, ce n'est pas gratis ; et, à mesure que sa souveraineté s'affermit, sa bienveillance se montre plus envahissante, ses exigences s'alourdissent et le sentiment qui a jadis donné naissance aux premières fausses décrétales reparaît dans l'épiscopat. Il pousse les évêques à favoriser l'absolutisme du Pape, en apparence plus lointain et vraiment plus intermittent que celui du roi, pour échapper à ce dernier. Ils aiment mieux, au surplus, être dominés par un clerc, dont l'autorité se confond avec celle de l'Eglise elle-même, que par un laïque et surtout — pratiquement — que par les laïques exigeants que sont les officiers du prince.

Selon la tradition et, peut-on dire, l'usage et le droit canonique de l'ancienne Eglise, l'expression de sa puissance divine ne résidait point dans la personne du Pape, mais dans le corps du Concile. Aucune décision autorisée n'avait encore modifié cet état de droit au XIII[e] siècle et même la bulle *Unam Sanctam* de Boniface VIII, en 1302, est la première qu'un Pape ait osé adresser à la chrétienté entière sans en avoir réglé le contenu d'accord avec une assemblée régulière. Mais, en fait, le Concile était devenu un instrument entre les mains du Pontife, qui avait fini par faire admettre qu'à lui seul appartenait le droit de le convoquer et le pouvoir de le dissoudre, comme celui de fixer la matière et l'ordre de ses délibérations, d'approuver ou non ses décisions; demeurant du reste entendu que tout canon conciliaire non souscrit par le Pontife était de nulle valeur. Au concile de Vienne, de 1311, qui abolit l'ordre du Temple, le Pape osa déclarer que tout membre de l'assemblée qui dirait un mot sans y être autorisé par lui, serait excommunié!

De cet abaissement de l'épiscopat, en même temps que de toutes les actions confuses et diverses, de tous les efforts concordants, de toutes les circonstances heureuses et des hasards favorables dont j'ai précédemment tracé l'esquisse, par-dessus tout, d'une certaine disposition des esprits, bienveillante à la puissance qui, dans le désordre du temps, commandait au nom de l'ordre et de l'unité et qui concrétisait en une personne la seule force morale dressée contre la violence féodale, de tout cela, dis-je, des hommes surent profiter. Avec des qualités différentes et aussi des défauts dissemblables, mais avec une singulière constance, ils suivirent la même politique de domination : un Grégoire VIII (1073-1085), un Innocent III (1198-1216), un Boniface VIII (1294-1303)[1].

1. Ces trois noms, peut-on dire, symbolisent la théorie, le triomphe et les excès de la papauté durant la belle époque médié-

Ils rencontrèrent des résistances. Le premier, d'abord celle des clercs, parce qu'il prétendait leur imposer des réformes qui leur déplaisaient; ensuite celle de l'Empereur, parce qu'il voulait lui arracher le droit de disposer des évêchés et des abbayes. Il batailla toute sa vie, d'un courage indomptable, et pourtant il mourut en exil; mais il n'en avait pas moins assuré l'avenir de la Papauté souveraine. Innocent III réalisa son rêve et régna vraiment sur l'univers chrétien; jamais le prestige pontifical ne s'est élevé plus haut. On voit alors le Pape se mêler de tout, comme le souverain de tout. Il met le royaume de France en interdit parce que Philippe-Auguste a répudié sa femme; il décide que la Grande Charte, imposée par les Anglais à leur roi Jean-Sans-Terre, sera nulle et sans valeur, ou il confirme les coutumes et privilèges de la ville de Toulouse, tout aussi bien qu'il déclare que, dorénavant, toutes les dignités ecclésiastiques seront reçues et tenues comme des fiefs du Pape, ou fulmine contre les Albigeois.

Boniface VIII enfin, professe que le Pape porte « *tous les droits* (*jura omnia*) « enfermés » *dans l'écrin de sa poitrine* (*in scrinio pectoris sui*) » et ajoute la seconde couronne à la tiare [1]. Dans sa bulle *Unam sanctam* (1302), il définit la doctrine des deux glaives, dont l'un, comme l'avait dit saint Bernard, doit être manié par l'Eglise et l'autre pour elle (*is quidem pro Ecclesia, ille vero ab Ecclesia exercendus*); dont l'un appartient au Pontife et

vale; mais on aurait tort de ramener exclusivement aux Papes qui les portent, le constant effort des Pontifes du XIe au XIVe siècle; un Grégoire IX (1227-1241), par exemple, ou un Innocent IV (1243-1254), ne sont guère moins intéressants, de ce point de vue des prétentions romaines.

1. Ce fut probablement Clément V (+ 1314) qui ajouta la troisième couronne. On ne sait trop comment les interpréter toutes trois; les uns prétendent qu'elles symbolisent l'Eglise militante, la souffrante et la triomphante, d'autres y voient les trois degrés de la souveraineté du Pape, primat, patriarche et Souverain Pontife; il y a d'autres explications encore.

l'autre est remis aux princes pour être employé selon ses ordres et sa permission. C'est pourquoi être soumis au Pape en toutes choses est *une nécessité de foi*, c'est-à-dire de salut, pour tout homme (*porro subesse Romano pontifici omni humanæ creaturæ declaramus, dicimus, definimus et pronuntiamus omnino esse de necessitate fidei*). Il était impossible, en ce temps-là, de pousser plus loin la doctrine de l'absolutisme et l'orgueil de la fonction pontificale ; seul le concile du Vatican y pourra ajouter quelque chose avec le privilège de l'Infaillibilité.

Malheureusement pour Boniface, ses superbes prétentions trouvèrent un adversaire résolu en la personne du très pieux roi Philippe-le-Bel, qui entendait rester le maître chez lui. Dans la lutte qui s'engagea entre eux, le Pontife fut vaincu et sa défaite ouvrit pour la Papauté une ère de difficultés inextricables. Elles iront se compliquant sans arrêt jusqu'au temps où le concile de Trente consacrera définitivement dans l'orthodoxie, et réalisera dans le domaine spirituel, les vues du dernier grand Pape du Moyen Age.

IV

En définitive, l'immense entreprise pontificale qui, au temporel, aboutit momentanément, après la défaite de Boniface VIII, à livrer le Saint-Siège aux mains du roi de France, ne mettait en jeu que des forces morales. Pour qu'elles fussent durablement efficaces et décisives, il aurait fallu qu'elles fussent aussi inattaquables ; qu'exprimant, dans la mesure du possible, l'idéal divin sur la terre, ou, du moins, se fondant sur lui, elles n'eussent point part aux imperfections humaines ; que l'Eglise représentât vraiment en ce monde une réalisation de l'Evangile, et que le Pape y fût l'incarnation de la perfection apostolique. On était fort loin de compte, même au XIIIe siècle.

Il est incontestable que le Pontife avait fait un

vigoureux et tenace effort pour rapprocher la vie pratique de l'Eglise de l'état de perfection sublime qui pouvait seul justifier ses prétentions; mais il n'avait que très imparfaitement réussi. J'ai déjà dit que Grégoire VII avait adopté les idées réformistes de Cluny, et qu'il avait tenté très énergiquement de les faire prévaloir. Il s'attaquait surtout à deux vices profonds : la *simonie* et le *nicolaïsme*, c'est-à-dire la puissance de l'argent dans le clergé et celle de la chair; les instincts les plus profonds de l'homme se dressaient donc en face de la volonté d'ascétisme du Pape et tous les intérêts séculiers se liguaient avec eux contre lui. Il rencontra une résistance terrible, non seulement de la part des rois et des barons, qui n'entendaient point perdre leurs moyens d'action sur l'Eglise, mais aussi de la part des évêques, qui ne voulaient point rompre leur partie liée avec l'Etat, et de celle des clercs, qui confondaient le long usage des abus dont ils profitaient avec un droit imprescriptible.

En fait, au XIe siècle, malgré de fréquentes interdictions conciliaires, le mariage des prêtres était, peut-on dire, général, si bien que lorsque Grégoire VII, renforçant les défenses antérieures, ordonna aux fidèles de cesser tout rapport avec les clercs incontinents (1074), des synodes se réunirent (par exemple à Paris, en 1074, à Winchester, en 1076) pour protester et organiser la désobéissance. Il arriva aux légats pontificaux, instrumentant contre les ménages sacerdotaux, de courir risque de la vie. La ténacité des Papes, spécialement celle d'Urbain II, parvint à imposer l'obligation légale du célibat ecclésiastique et le concile de Latran, de 1139, prononça que les mariages des clercs n'étaient pas de vrais mariages. Pourtant, là même où la résistance plia de bonne heure[1], le succès ne fut vraiment pas tel qu'il paraissait être, car trop souvent le concubinage remplaça l'union régulière et les fidèles furent singulièrement plus

1. Elle se prolongea durant un bon siècle au nord et à l'est de l'Europe, dans les Pays scandinaves, la Pologne et la Hongrie.

offensés de l'un que de l'autre ; et cela d'autant plus qu'en pratique les autorités ecclésiastiques restèrent indulgentes à tout clerc qui sauvegardait les apparences et gardait la lettre des canons, en n'étalant pas sa vie conjugale.

Le succès de la campagne pontificale contre la simonie ne fut pas plus heureux. Les laïques très zélés, les meilleurs, approuvèrent ; les moines s'agitèrent ; quelques coups de foudre partirent de Rome et le mal, ayant consenti à se dissimuler quelque peu, continua sa paisible existence. Le Pape lui-même, si intransigeant dans ses bulles et instructions publiques, se montrait beaucoup plus conciliant dans la pratique. N'est-ce pas Grégoire VII qui écrivait à l'un de ses légats : « *C'est la coutume de l'Eglise romaine de tolérer certaines choses et d'en dissimuler d'autres et voilà pourquoi nous avons cru devoir tempérer la rigueur des canons par la douceur de la discrétion* ? » Hormis quelques intransigeants, rares et malavisés, tels Urbain II, les grands Papes du Moyen Age ont toujours su se conformer à la prudente *coutume* définie par Grégoire VII.

Le résultat le plus apparent de ces réformes mal réussies, ce fut de montrer nettement aux fidèles la distance qui séparait encore leurs pasteurs des devoirs que l'état ecclésiastique leur imposait et que le Pape proclamait nécessaires. L'opinion courante sur le clergé ne gagna point d'indulgence à la constatation. De nombreux témoignages, du XII[e] et du XIII[e] siècles, ne laissent aucun doute à cet égard[1]. Ils marquent, avec la plus vive insistance, le contraste entre la très haute idée théorique que l'on se fait de la dignité de l'évêque et du prêtre, de leur devoir, de leur rôle religieux et social, et l'évidence de leur corruption, de leur avidité, de leurs appétits charnels et mondains, surtout de leur négli-

1. Voir spécialement les œuvres de saint Bernard et, sur les poèmes où s'expriment les sentiments publics, le livre de Ch. V. Langlois, *La vie en France au Moyen Age d'après quelques moralistes du temps*. Paris, 1908.

gence au regard de leurs fonctions sacrées. C'est leur goût de l'argent qu'on leur reproche d'abord et leur amour de la domination :

Ils mainent vie deshonneste,
Le pié nous tiennent sur la teste.
Par eulx nous laisses lapider
Et estrangler et embrider[1]...

Le clergé *boit la sueur du peuple* — tout comme le bourgeois d'aujourd'hui — et il ne pourrait vivre si les misérables ne travaillaient pour lui; la seule science qu'il estime est celle de *philopécune*!

Il n'est pas rare encore qu'en ce temps-là on oppose le Pape qu'on ne connaît pas, parce qu'il est trop loin, aux clercs, que l'on voit de tout près, et qu'il bénéficie, dans l'opinion qu'on a de lui, de cette opposition même. Un poème de la fin du XIIe siècle[2] le décrit comme *fontaine de doctrine, verge et bâton de discipline, vin et huile de médecine, lait de piété, notre chef, notre salut.* Sa personne, tout au long du XIIIe siècle, demeure objet du plus grand respect et de la plus touchante confiance; mais déjà s'entendent d'aigres plaintes contre son entourage, contre l'avidité rapace des cardinaux, contre la simonie qui gâte tout à Rome. Tout y est *sec* et doit être *graissé*, gonds des portes et langue des gens de justice; et, comme il y fait chaud, la graisse fond vite et il faut la renouveler souvent[3] :

Rome est la doiz (la source) de la malice,
Dont sordent tuit li malvès vice.
C'est un viviers plains de vermine.
Contre l'Escripture divine
Et contre Deu sont tuit lor fet[4].

1. *Les Lamentations de Mahieu* (fin du XIIIe siècle), 603 : Langlois, *op. cit.*, p. 263.
2. *Le livre des manières* : Langlois, *op. cit.*, p. 15.
3. Le poème de *Carité*, XX : Langlois, *op. cit.*, p. 119.
4. *Bible Guiot*, 772 : Langlois, *op. cit.*, p. 47.

V

Voilà des sentiments bien inquiétants! Ils étaient au reste inévitables. Le Pape, si génial qu'il fût, n'était jamais qu'un homme et ne pouvait pas tout faire par lui-même; il lui fallait des ministres, des agents, des serviteurs et, par eux, il se trouva très vite débordé. A mesure que son action s'étendit, que son pouvoir de domination s'organisa, il se constitua autour de lui, par la force des choses, une administration de plus en plus compliquée, qui devint, pour tous les cas normaux et même la plupart des autres, l'intermédiaire inévitable entre le monde chrétien et lui. C'est *la curie* : les cardinaux et une armée sans cesse grossie de fonctionnaires de tout genre.

Les cardinaux n'étaient d'abord, aux premiers siècles du Moyen Age, que des clercs attachés au service des paroisses et des hôpitaux de Rome; peu à peu leur résidence permanente autour du Pape grossit leur importance et ils devinrent pratiquement ses conseillers ordinaires. En 1059, ils reçoivent le droit exclusif de l'élire et, avec leur prestige, leurs pouvoirs s'en trouvent grandement accrus. Ils se régularisent en même temps que leurs privilèges se multiplient et leur collège devient le *Sénat du Saint-Siège*. En 1245, ils obtiennent la préséance sur les archevêques, constituant ainsi, dans la hiérarchie, un degré nouveau, que la tradition ne connaissait pas et, à côté du Pape, une autorité collective, en fait irresponsable et bientôt assez puissante pour balancer celle du Souverain Pontife lui-même. On pourra se demander pendant deux siècles (le XIVe et le XVe) si le gouvernement de l'Eglise ne deviendra pas une oligarchie ; et les vacances du Saint-Siège, qui se prolongent assez longtemps, à diverses reprises[1], mon-

1. Par exemple *Innocent IV* est élu en 1243, après un interrègne de près de deux ans ; *Grégoire XI*, en 1271, près de trois ans, *Nicolas IV*, en 1288, plus d'un an, *Célestin V*, en 1294, plus de deux ans après la mort de leur prédécesseur.

trent que la personne du Pape n'est plus strictement indispensable au fonctionnement de l'administration romaine. Le Pape passe et la curie reste; c'est souvent un vieillard quand il ceint la tiare; il n'a point la force ni vraiment les moyens de se débarrasser d'habitudes, de traditions, de tout ce qui fait la redoutable force passive de toutes les administrations enracinées.

C'est pourquoi, dès le milieu du XIIe siècle, le mécontentement contre l'entourage du Pape grandit et les plaintes montent contre l'exploitation éhontée qui s'y fait de tous les malheureux que leur infortune amène à son contact. Les attaques deviennent plus pressantes contre *la prostituée*, dont Dieu découvrira la honte aux yeux de l'univers. Il est impossible que la personne du Pontife, qui paraît, au moins de sa présence, justifier et consolider la curie, ne finisse pas par être enveloppée dans l'animosité que le système provoque et qu'on ne la rende point responsable de ses vices. Aussi la Papauté, sinon le Pape, est devenue, à la fin du XIIe siècle, par ses exactions, la terreur des Eglises. Une expédition de légats à travers un pays apparaît comme une calamité; le voyage d'un Pape comme un désastre : Clément V (1305-1314) sème la ruine dans tous les diocèses qu'il traverse, de Bordeaux à Lyon. La justice pontificale épuise la bourse des appelants, volontaires ou non; l'abus qu'elle fait des lettres de rémission payées offense la morale et le droit; et le trafic, qu'elle autorise, des indulgences productives, débilite la religion. La pénitence se réduit à un marchandage qu'accompagne une sorte d'incantation magique; les espèces eucharistiques, le saint Chrême, l'eau bénite, les reliques sont devenus comme des *fétiches*, dont le clergé dispense ou retient à son gré les bienfaits; et qui, d'ailleurs, sont censés opérer par eux-mêmes et quels que soient les sentiments, l'état moral, de celui qui les reçoit.

Et pourtant la rigueur de la contrainte orthodoxe, loin de se relâcher, se resserre plus étroitement que

jamais et menace des pénalités les plus rudes toute manifestation indépendante et jusqu'à toute expression personnelle du sentiment religieux.

VI

Le rêve de domination universelle que Boniface VIII avait formé organisait certainement d'une manière grandiose et logique et, aussi, il parachevait l'effort séculaire multiforme, et en si grande partie inconscient, qui l'avait précédé, préparé et déterminé. On l'aurait présenté à un Léon I[er] ou à un Grégoire-le-Grand qu'ils en auraient sans doute éprouvé plus de crainte, et peut-être plus de scandale, que de joie ; mais il s'était peu à peu dégagé des formes successives de l'idéal romain et des aspirations de la vie ecclésiastique. Et maintenant il s'offrait, en sa perfection, sous les espèces d'une construction mystique que seul le cerveau de moines avait pu concevoir et seule la foi nourrie dans un cloître croire réalisable en ce monde. C'était, en vérité, comme une anticipation du Royaume de Dieu sur la terre ; une impossibilité par rapport aux conditions de vie que les réalités terrestres imposaient aux Etats, une impossibilité aussi par rapport à la vie normale et naturelle des êtres humains. Elle entravait mortellement l'action des princes ; elle réclamait des hommes une abnégation dans la vertu chrétienne, que les instincts et les appétits charnels ne permettent point d'ordinaire d'atteindre hors du couvent, où elle s'impose.

Or ce rêve, imaginé dans l'absolu et jailli du tréfonds d'un mysticisme asservi à la théologie, ce rêve construit pour des êtres dégagés des intérêts et des contingences tentatrices ou tyranniques de la terre, ce ne furent que des hommes qui essayèrent de le réaliser, et, faute de mieux, par des moyens humains ; en sorte

qu'il prit très vite, et par la force des choses, l'aspect d'un plan de domination du monde par le Pape. Et comme on vit ceux qui faisaient profession de servir ce dessein s'égarer en des entreprises qui ne paraissaient pas toutes recommandables, et qui ressemblaient assez soit à une exploitation, nullement mystique, des consciences et des revenus, soit à des intrigues de la plus vulgaire politique, il ne tarda pas à se trouver rabaissé dans l'appréciation de ceux qui reçurent de lui quelque dommage. Leur intérêt les poussa à lui opposer contradictions et résistances.

Les clercs avaient suivi le Pape parce que, par lui, l'Eglise catholique affermissait son pouvoir sur le siècle et qu'ils étaient les premiers serviteurs de cette Eglise, les plus intéressés à sa grandeur ; les princes s'étaient laissé surprendre dans leur piété et entraîner très loin, sans bien se rendre compte du chemin parcouru ; les simples fidèles, d'ailleurs incapables de rien empêcher, avaient salué dans leur cœur, avec joie, l'élévation et l'affermissement de la puissance qui leur apportait adoucissement et consolation dans leurs misères humaines et tenait en ses mains l'inappréciable compensation céleste. Mais lorsque clercs, princes et peuples virent, sur l'idéal clunisien, s'édifier la politique pontificale, la curie intrigante et bientôt corrompue, la fiscalité ingénieuse et avide, lorsqu'ils constatèrent que les prétentions romaines ne donnaient point à la chrétienté un gouvernement religieux plus exact et plus dévoué, ils commencèrent à ressentir de l'inquiétude. Et quand un certain nombre d'Etats, de mieux en mieux centralisés, sortirent du désordre féodal, embryons déjà bien vivants de nations futures, le rêve pontifical ne put que leur apparaître comme une dangereuse chimère, ou comme un essai monstrueux d'absorber leurs droits, dans un système de domination, où le nom et l'intérêt de Dieu couvraient les plus humaines et les moins avouables des préoccupations. C'est pourquoi la résis-

tance de Philippe le Bel à Boniface VIII, qui n'est certes pas la première que la papauté ait rencontrée dans son ascension, mais qui se montre la plus efficace, annonce vraiment pour elle des temps nouveaux. Elle y rencontrera de rudes épreuves et y subira des transformations qui l'éloigneront définitivement de l'hégémonie totale, magnifique et surhumaine, voulue, pour la plus haute gloire de Dieu et la félicité des fidèles, par les grands Papes dont je viens de rappeler les noms.

En somme, tout le puissant effort, multiple dans ses formes, qui s'est développé à l'intérieur de l'Eglise depuis le XIe siècle, aboutissait, au XIVe, à faire d'elle une machine à dominer gouvernée par le Pape, un instrument de contrainte imposant à tous les hommes, par la force, des formules qui ne pouvaient rien dire aux simples, et, en même temps, à muer la doctrine, qui voulait être une vie, en un pédantisme intellectuel et desséchant. Cet effort, pourtant, n'avait pas fait disparaître du clergé la corruption, que diverses circonstances vont bientôt rendre scandaleuse; et la si intéressante tentative des ordres mendiants se trouve promptement stérilisée par leur orientation vers les Universités, les Ecoles, l'Inquisition et toutes les besognes papales. Dès le XIVe siècle, un grand besoin et un grand désir d'une vraie réforme se font sentir; ceux-là même qui la réclament ne se doutent pas de l'étendue qu'ils voudraient lui donner. Ils croient qu'il ne s'agit que d'une question de discipline, d'éducation et de tenue des personnes, du « chef et des membres » de l'Eglise; il s'agit aussi d'une orientation nouvelle à donner à la foi officielle et à la théologie, que le sentiment religieux vivant déborde. Cette vérité va lentement et sourdement faire son chemin, jusqu'au jour où elle apparaîtra à la pleine lumière du XVIe siècle.

CHAPITRE VII

La captivité de Babylone, le Grand Schisme et la victoire du Pape sur la réforme[1].

I. *Les signes précurseurs de la Réformation.* — Position du Pape sur la question de la réforme. — Comment la papauté est amenée à s'établir en Avignon. — Inconvénients divers de cette transplantation : la fiscalité, la politique et le sécularisme.

II. *Les ennemis du Pape* en tirent avantage. — L'opposition des *Fratricelli.* — Guillaume d'Occam. — Le *Defensor pacis* ; hardiesse de ses thèses. — Trouble de l'Eglise au début du XIV[e] siècle. — L'erreur de ceux qui ne réclament qu'une réforme des personnes. — Indices d'un mouvement plus profond : J. Wiclef. — La théorie conciliaire. — La théologie d'Occam ; sa portée logique ; comment son auteur la limite.

III. *Le retour du Pape à Rome et le Grand Schisme.* — Le déchirement de la chrétienté. — Le désarroi des fidèles. — Lamentable état de l'Eglise au début du XV[e] siècle. — Le recours au concile. — Il aggrave d'abord le mal. — Le concile de Constance : il pose les principes de la réforme. — Il est débordé par l'impatience de voir cesser le schisme. — Comment le Pape tire parti du mouvement hussite pour se débarrasser de la réforme.

IV. *Le Pape et le concile de Bâle.* — La partie décisive. — Victoire du Pape. — Comment il en abuse. — Les Pontifes scandaleux. — Léon X et la bulle *Pastor æternus.* — Achèvement de la doctrine de la papauté. — Le Pape prince séculier. — La religion est dupée. — L'inévitable révolution religieuse.

I

C'est au XIV[e] et au XV[e] siècles que se déterminent dans l'Eglise les actions qui la conduiront irrésistiblement à

1. Bibliographie dans Ficker et Hermelink, *Das Mittelalter*, §§ 38 et 41 à 51.

la crise de la Réformation. De ces actions, les unes, et non les moins énergiques, sont sorties du renouveau de culture antique qu'on nomme l'*humanisme*, et qui fait aux hommes instruits un état d'esprit inconciliable avec la pensée et la pratique religieuses du Moyen Age; nous les laisserons de côté pour le moment. Les autres sortent très naturellement de la vie ecclésiastique elle-même, du désir — que les circonstances rendent de plus en plus instant — d'une réforme du sacerdotalisme et de la résistance de la Papauté à ce désir. C'est même sur cette dernière question que s'engage à fond, dans l'Eglise catholique, le décisif combat entre les dernières forces de résistance au Pape, appuyées sur la tradition antique de la souveraineté du Concile, et le *pontificalisme*, qui cherche à consolider définitivement en droit la monarchie absolue où l'a conduit en fait l'évolution gouvernementale de l'Eglise. Et c'est parce que le Pape demeure vainqueur et qu'il use mal de sa victoire que la réforme, par quoi l'unité catholique pouvait être sauvée, ne se fait point, et que devient inévitable la révolution où se brise la catholicité romaine[1].

Deux événements étroitement liés déterminèrent les circonstances par lesquelles s'accrurent, au point de devenir insupportables, les maux dont souffrait déjà l'Eglise : l'un se nomme la *Captivité de Babylone* — c'est le séjour du Pape en Avignon, de 1308 à 1370 — l'autre le *Grand Schisme d'Occident*, de 1378 à 1417.

Les prétentions toujours grandissantes du Pape et l'autorité toujours croissante qu'il avait acquise dans l'Eglise au cours du Moyen Age n'avaient jamais pu lui donner une force matérielle capable d'assurer, dans tous les cas, son indépendance. Or, en la personne de Boniface VIII, il commit, ainsi que je l'ai rappelé, l'imprudence d'entrer en conflit avec le roi de France, et fut vaincu. Par la volonté du vainqueur, la Papauté se

1. Pastor, *Hist. des papes* (traduc. Furcy Raynaud), t. I. — Salembier, *Le Grand schisme d'Occident*[2], Paris, 1900.

trouva réduite à changer de résidence. L'archevêque de Bordeaux, Bertrand de Got, élu en 1305, et qui prit le nom de Clément V, erra durant quatre ans de ville en ville, dans le midi de la France; et par crainte, prétendait-il, de tomber sous la tyrannie des barons romains, il finit par se fixer en Avignon, en 1309. Il n'avait peut-être pas l'intention d'y demeurer, car il prit chez les Dominicains du lieu un domicile qui ne pouvait guère être que provisoire; mais son second successeur, Benoît XII, commença d'édifier l'imposant château qui existe encore, et, dès lors, il parut que, tout en parlant parfois de retourner dans la Ville éternelle, le Pontife l'abandonnait définitivement. Telle fut, du moins, après Clément V, Jean XXII et Benoît XII, l'attitude de Clément VI, d'Innocent VI et d'Urbain V (+ 1370). On a dit beaucoup de mal des Papes d'Avignon et souvent trop; plusieurs ne furent point sans mérites. Toutefois on ne saurait nier qu'ils aient connu de grands besoins d'argent et qu'ils aient eu recours, pour s'enrichir, à des procédés fâcheux, dont plusieurs ressemblaient assez à la simonie et qui, tous, paraissaient s'inspirer d'une cupidité peu digne d'un vicaire du Christ. Ils cherchèrent, par exemple, une compensation à leurs revenus italiens, qui ne rentraient plus guère, et à l'apport de puissances tributaires du Saint-Siège, qui manquaient de zèle, dans le développement du système des *annates*, *réserves et expectatives*[1] et dans une exploitation rigoureuse de toutes les *grâces* dont ils disposaient. Leurs plus ardents défenseurs s'en montraient scandalisés et laissaient dire que

1. L'*annate* est un droit égal au revenu d'une année de leur bénéfice que devaient au Pape tous les dignitaires ecclésiastiques pourvus d'un bénéfice *consistorial*, c'est-à-dire attribué par le Pape en *consistoire*: les évêchés et abbayes se trouvaient dans ce cas. Les *réserves* sont des rescrits pontificaux par lesquels le Pape déclare *se réserver* l'attribution de tels ou tels bénéfices; il les attribuait moyennant finance, naturellement. L'*expectative* est le droit accordé à un ecclésiastique d'être pourvu de tel ou tel bénéfice quand il sera vacant.

la principale occupation en Avignon était de compter et de peser des piles d'écus. Il est certain aussi que la plupart de ces Pontifes français parurent donner le pas, dans leurs préoccupations, aux questions séculières et politiques sur les questions religieuses ou proprement ecclésiastiques.

D'autre part, le transfert de la Papauté en Avignon nuisit à son autorité œcuménique; il sembla qu'elle y perdît tout ou partie de son indépendance et se subordonnât au roi de France.

II

De tout cela les ennemis du Pape tirèrent avantage contre lui. Ils commencèrent par attaquer les abus séculiers qu'on lui reprochait à juste titre et finirent par s'en prendre à l'autorité pontificale elle-même. Par exemple des Franciscains, fidèles à l'idéal de pauvreté du saint d'Assise, s'élevèrent contre Jean XXII (1316-1334), en opposant son opulence à la divine indigence du Christ et des Apôtres. Le Pape lança une bulle (*Cum inter nonnullos*, du 12 novembre 1323) pour déclarer erronée et hérétique l'opinion que le Seigneur et ses Apôtres ne possédaient aucun bien. Il professait qu'à la vérité, en tant qu'homme, le Christ n'avait possédé que d'humbles choses et avait donné l'exemple de la pauvreté parfaite, mais qu'il n'en demeurait pas moins Seigneur et Maître de tout sur la terre, si bien que lorsqu'il disait : *Mon Royaume n'est pas de ce monde*, il fallait seulement entendre que sa royauté lui venait de Dieu et non des hommes. Ces thèses s'étendaient sans aucune difficulté à la justification des entreprises pontificales sur les richesses terrestres. Mais, comme les coups et les menaces ne rendent point bonnes des raisons médiocres, ou pires, les *Fratricelli* ne se soumirent pas à celles de Jean XXII, et l'Empereur Louis de Bavière, qui avait querelle avec lui, les encouragea.

L'un d'eux, *Guillaume d'Occam* (+ 1347), franciscain

anglais, réfugié en Allemagne, écrivit un pamphlet où il affirmait, avec une audace et une perspicacité surprenantes, que l'Eglise doit se transformer selon les besoins des âges successifs, que ni la primauté du Pape ni la hiérarchie ne sont en soi nécessaires à son existence et ne doivent être regardées comme les gardiennes infaillibles de la vérité. Le Pape peut se tromper, le Concile aussi, qui lui est pourtant supérieur, et la seule règle sûre est à chercher dans l'Ecriture, ou dans les croyances fondamentales acceptées partout et de tous temps dans l'Eglise.

Vers la même époque, deux professeurs de l'Université de Paris, Marsiglio de Padoue et Jean de Jandun, attirés par Louis de Bavière à Nuremberg, y composaient leur *Defensor Pacis* (1326), où éclataient les opinions les plus révolutionnaires : la souveraineté appartient au peuple, qui doit élire ceux à qui il reconnaîtra pouvoir sur lui ; en matière religieuse, l'autorité est à placer dans l'Ecriture, dont, pratiquement, l'interprétation doit être confiée non pas à la curie romaine, mais au Concile général, convoqué par la puissance séculière, et où, à côté des dignitaires ecclésiastiques, siègent des laïques élus par les communes. L'organisation de l'Eglise est affaire d'opportunité et ne saurait réclamer le respect que veut la foi ; le Pape n'est rien qu'un agent d'exécution des volontés du Concile ; l'Etat surveille l'Eglise et la gouverne au temporel ; il est son juge, limite le nombre de ses clercs, pourvoit à ses bénéfices et lui assigne sa part des charges publiques. Jean XXII, qui s'insurge contre toutes ces vérités, c'est le *grand dragon*, *le vieux serpent*, etc.

Propos de bataille que tout cela et, pour une large part, doctrines de circonstance, mais terriblement inquiétants, tout de même, car ils prouvent un singulier relâchement dans la discipline de l'Eglise et un profond désordre dans les esprits. Au fond la Papauté d'Avignon n'a que le tort de suivre le mouvement du temps où elle vit, de se conformer aux habitudes des princes séculiers, que le goût de la vie luxueuse saisit

les uns après les autres et que le mal d'argent travaille plus ou moins. Les évêques ne font guère d'autre sorte, en petit, que le Pontife lui-même. Néanmoins, les fidèles sont parfaitement fondés à réclamer contre un *sécularisme* scandaleux, si contraire à l'Ecriture et à l'authentique tradition de l'Eglise. De ces démêlés, où la politique tient beaucoup de place, les mal intentionnés de toute origine profitent : les hérétiques y trouvent des facilités pour se dissimuler et se répandre ; les clercs vicieux y gagnent l'impunité, et les ambitieux s'en aident sans vergogne. Les Etats du Pape en Italie demeurent dans le trouble et le désordre presque sans interruption.

Tout va donc mal dans la maison du Seigneur. Voilà longtemps déjà qu'on le dit, mais jamais avec plus de vérité. Des princes séculiers, tel Frédéric de Sicile, écrivant à son frère, Jayme d'Aragon, en 1305 ; des saintes, telle Catherine de Sienne, qui flétrit en termes acerbes « *les mauvais pasteurs de l'Eglise* » et demande la répression des personnages « *qui portent l'infection et la putréfaction dans le jardin de l'Eglise* » ; des poètes, tels Dante (+ 1321), qui déplore la décadence du monachisme et celle de la Papauté[1], ou Pétrarque, qui entre en fureur pour décrire les vices de la cour d'Avignon ; des docteurs, tel Nicolas de Clémenge, dont le *De ruina ecclesiae* donne l'idée d'une dégradation extraordinaire de l'édifice ecclésiastique ; tous s'accordent avec nombre d'autres autorités, moindres mais non moins précises dans leurs récriminations, à nous peindre le mal sous le plus sombre aspect. Les fidèles, que leurs pasteurs laissent à l'abandon en tant d'endroits, ne disposent contre eux d'aucun recours pratique. Se plaindre à Rome ne mène à rien, à moins qu'on ne dispose de beaucoup de temps,

1. *Paradiso*, chant XXII, la conversation avec saint Benoît, et chant XXVII, la colère de saint Pierre :

Quegli ch' usurpa in terra il luogo mio,....
Fatto ha del cimiterio mio cloaca
Del sangue e della puzza....

de patience, de protection et de ressources. Rien n'est plus scandaleux et plus décourageant pour les misérables que cette insolente puissance de l'argent, qui paraît s'étendre sur l'Eglise entière, la dominer et la conduire, sans qu'elle cherche vraiment à se débarrasser de sa tyrannie.

Le plus grave, c'est que de ce clergé, qui donne aux fidèles l'impression de se dérober, par égoïsme et par appétit des jouissances terrestres, à son devoir professionnel, la plupart des hommes de ce temps ne conçoivent pas qu'ils puissent se passer. Il est remarquable que les meilleurs chrétiens, ceux qui réclament avec le plus d'insistance une réforme prompte, s'imaginent encore qu'il ne s'agit que de redresser la discipline ecclésiastique, de corriger les mœurs des clercs, de se débarrasser de personnes indignes de la « clergie », alors qu'il s'agit, en outre et surtout, de donner une direction nouvelle à la foi officielle, d'avouer que la scolastique a fait son temps, d'élaborer une autre théologie.

Que, dès lors, plusieurs esprits hardis et logiques s'en doutent, nous en avons un indice dans la révolte de *John Wiclef* (+ 1384), un des maîtres de l'Université d'Oxford, qui, rejetant en bloc la transsubstantiation, la confirmation, la confession auriculaire, le caractère divin du sacrement de l'Ordre, tout l'acquis dogmatique et sacramentaire du Moyen Age, et jusqu'à la Tradition, prétend revenir au christianisme du Nouveau Testament. Ce réactionnaire d'apparence est un précurseur.

Les partisans de la réforme ne vont pas encore si loin et, désespérant du Pape, ils gardent leur confiance à l'Eglise. Ils se persuadent assez naïvement que *le Concile* porterait en lui des vertus réparatrices qui accompliraient l'œuvre salutaire. Ils s'imaginent que tout irait mieux si la Papauté, qui est fortuitement devenue la tête souveraine du grand corps ecclésiastique, était ramenée à sa place et à sa fonction légitimes, conformément à la tradition et au droit antiques. C'est, selon toute probabilité, Occam qui a formulé, au cours

de ses démêlés avec le Pape, cette *théorie conciliaire*, en laquelle les réformateurs du xive et du xve siècles vont mettre tous leurs espoirs.

Et pourtant ce même Occam († 1347) avait apporté dans la pensée religieuse de son temps un trouble encore plus profond que ne l'était celui dont sa revendication conciliaire venait inquiéter les autorités de l'Eglise : il avait restauré avec éclat le *nominalisme* le plus radical. Les *universaux*, disait-il, ne sont pas des *choses* (*res*), lesquelles seules sont *réelles* et *existent* véritablement, mais des *mots* (*nomina*), des *signes*, par lesquels on désigne plusieurs choses semblables. Notre esprit ne peut, de par sa nature, saisir que des réalités individuelles et contingentes ; d'où il suit que toutes les sciences qui prétendent les dépasser, telles la métaphysique *et la théologie*, n'offrent aucune sécurité : elles chancellent par la base. Si Occam avait tiré de ses affirmations les conclusions logiques qu'elles enferment, il aurait balayé toute la spéculation chrétienne, d'Origène à saint Thomas, et l'aurait réduite à n'être rien de plus qu'une logomachie quelquefois ingénieuse, un jeu de concepts sans autre appui que des hypothèses invérifiables. Mais ce logicien manquait de rigueur, car il rétablissait tout ce qu'il semblait détruire, ou, du moins, il en justifiait d'avance le maintien, en proclamant que s'il est certain que Dieu seul possède la science, l'homme jouit de la foi. Ainsi la plus redoutable des critiques fondait dans une effusion fidéiste ; car si les vérités de la foi sont, de par Dieu, terrain solide pour la pensée religieuse, comment lui refuser le droit de bâtir sur elles, comme il semble légitime à la science d'édifier sur les vérités d'expérience ?

Dans le nominalisme d'Occam, la théologie de l'Ecole vit surtout des principes et des tendances redoutables et c'est pourquoi elle le combattit avec acharnement durant tout le xive et le xve siècles ; mais, en fait, quand la doctrine parvint — car elle y parvint — à se faire admettre en Sorbonne et bientôt à s'emparer de la place, elle

n'engendra point l'*agnosticisme* qu'elle semblait logiquement préparer et ne changea rien aux positions dogmatiques orthodoxes. Toutefois elle demeura d'accord avec l'esprit de son fondateur en ce que ses principaux tenants favorisèrent les désirs et les tentatives de réforme.

III

A force de s'entendre répéter qu'il sauverait l'Eglise s'il retournait à Rome, Grégoire XI s'en fut y mourir (1378) et cette décision, que tous les chrétiens éclairés réclamaient, parce qu'ils se persuadaient que la corruption de la Papauté ne s'amenderait pas en Avignon, cette décision, dans laquelle ils plaçaient trop naïvement l'espoir d'un renouveau de l'Eglise, fut le point de départ d'une crise effroyable.

Le successeur de Grégoire, Urbain VI, annonça avec tant de fracas l'intention de faire la réforme attendue, et de la commencer par « le chef » de l'Eglise, c'est-à-dire par la curie, qu'il épouvanta ses cardinaux. Malmenés par lui, ils prétendirent bientôt — à tort probablement — qu'ils ne l'avaient élu que sous la pression de la populace romaine, le déposèrent et firent choix de Clément VII. Urbain qui, à défaut de circonspection, ne manquait point de fermeté, refusa de céder la place, et, comme les Romains le soutenaient, son compétiteur n'eut d'autre ressource que de retourner en Avignon (1378). Ainsi commença le *Grand Schisme*, qui, coïncidant avec la guerre de Cent Ans, l'anarchie de l'Allemagne et celle de l'Italie, plongea l'Eglise dans le plus affreux désordre.

Pour des raisons politiques, les princes se rangèrent sous l'obédience de l'un ou l'autre pape et prolongèrent ainsi la division. Les deux pontifes s'excommunièrent réciproquement, eux et leurs partisans, et, dans l'incertitude où se trouvaient les fidèles de l'endroit où siégeait le Pape véritable, une impression très pénible sortait

pour eux de tous ces anathèmes. Et enfin ils se demandaient ce que valaient les ordinations opérées sous l'autorité de Rome ou sous celle d'Avignon, et si vraiment ils avaient des prêtres divinement aptes à leur conférer les sacrements. Pendant que les deux rivaux échangeaient des horions canoniques, que les princes et les docteurs cherchaient en vain un terrain de conciliation, les simples chrétiens erraient à l'abandon; ils croyaient ce qu'ils voulaient et comme ils pouvaient. Plus avides que jamais de direction spirituelle, ils se désespéraient d'en manquer; et ils ne se résignaient pas à l'idée que l'unité de l'Eglise pouvait se briser, que la foi n'avait plus un seul centre et un seul gardien assuré. Loin de revendiquer leur autonomie spirituelle, qu'ils se trouvaient à même de reconquérir si facilement, ils la repoussaient comme le plus détestable des fléaux. Plus le désordre allait s'accroissant, plus ils s'attachaient à en chercher le remède dans une restauration de l'autorité et de la tradition hiérarchique. En même temps, et par une espèce de contradiction dont ils n'apercevaient point la fatale nécessité, ils aspiraient de tout l'élan de leur cœur à cette réforme qui leur apparaissait comme l'infaillible panacée, d'autant plus clairement qu'ils la sentaient plus difficile à réaliser, que même ils en voyaient avec moins de netteté les modalités possibles.

Au reste, telles étaient les prérogatives que l'épiscopat et les princes eux-mêmes, par la série de capitulations que nous connaissons, avaient abandonnées au Pontife, que toute initiative et tous moyens d'entreprendre régulièrement dans l'Eglise lui appartenaient désormais exclusivement et qu'on ne voyait pas comment sortir de la crise sans sa volonté. Comme cette volonté se trouvait double, puisqu'elle appartenait à deux papes à la fois, le monde chrétien tournait anxieusement dans un cercle vicieux.

Il est certain qu'au début du xve siècle l'Eglise offre un spectacle lamentable. L'état moral du clergé, rongé

par la simonie et le concubinage, est un scandale permanent; les Réguliers, mis à part les Chartreux, ne valent guère mieux que les prêtres séculiers : tous profitent du relâchement de la surveillance, inévitable avec le conflit des obédiences. Il y a d'ailleurs querelle ouverte entre les Mendiants et les Séculiers, et les uns et les autres achèvent de perdre leur prestige dans les injures qu'ils échangent. Si les laïques n'en viennent pas encore généralement à contester la légitimité de l'organisation ecclésiastique, qui se montre si peu efficace dans les nécessités de l'heure, chacun prend, au regard des maux que tous déplorent, l'attitude que son tempérament lui suggère. Les uns s'abandonnent au découragement inerte ; d'autres appellent de leurs vœux le *Pape angélique*, que jadis Joachim de Flore annonçait, ou, au contraire, rêvent d'une Eglise sans Pape; d'autres cherchent à mériter au monde le miracle d'une intervention divine en se livrant en commun à la flagellation; d'autres, enfin, s'associent aux confréries pour s'édifier, pour préparer la réforme que le clergé ne fait pas, et, cela va de soi, l'hérésie les guette : Frères de la vie commune, Béghards et Béguines, à mi-chemin entre le laïque et le clerc, se répandent en bonnes œuvres, en bons exemples, en prédications pressantes. Cependant les docteurs, particulièrement ceux de l'Université de Paris, espèrent que, pour terminer le Schisme, un concile œcuménique se réunira, qui fera la réforme et l'imposera à un Pape, redevenu unique et réduit à n'être plus que l'agent suprême d'exécution des volontés de l'Eglise.

Cet espoir fut trompé. En donnant une forte entorse à la procédure régulière de convocation, une première expérience de concile fut tentée à Pise en 1409; loin de porter les fruits qu'on en attendait, elle n'aboutit qu'à créer un troisième pape à côté des deux autres. Pourtant l'insistance de l'Empereur Sigismond décida l'un d'eux, Jean XXIII (1410-15), dont les affaires allaient fort mal, à convoquer le concile de Constance (1414-18),

avec lequel, du reste, il ne tarda guère à se brouiller.

Les réformateurs purent se croire alors maîtres de la situation et ils posèrent les principes nécessaires de leur action, dans la célèbre *déclaration du 29 Mars 1415* : Le Concile œcuménique représente l'Eglise militante et tous les fidèles, *y compris le Pape*, lui doivent obéissance sur la foi, l'extinction du schisme et la réforme de l'Eglise ; et le Pape n'a pouvoir ni de le dissoudre, ni seulement de l'ajourner et de le transporter ailleurs contre son gré. Les théologiens romains d'aujourd'hui gémissent encore sur la « triste page dans les annales de l'Eglise » que constitue pour eux cette initiative du concile de Constance et ils ergotent à l'infini pour établir qu'elle était contraire à la tradition, et illégale et hérétique ; historiquement, c'est tout le contraire qui est vrai. Par malheur, les Pères de Constance ne disposaient point des moyens qu'il aurait fallu pour user utilement de la souveraineté qu'ils venaient de se rendre, et la tâche de réformer l'Eglise dépassait leurs forces. Peut-être, du moins, auraient-ils pu, avant que de restaurer le Pape unique, prendre à son égard quelques précautions plus pratiques que n'était celle de la déclaration de principe. Malheureusement, si lourd paraissait le schisme à tous les fidèles et tel était le désir d'unité ecclésiastique qui montait de partout vers les Pères, qu'ils furent promptement débordés par la volonté populaire. Ils élirent donc un pape sans tarder davantage ; ce fut Martin V (11 novembre 1417). Aussitôt la joie fit oublier dans la chrétienté, sur le moment, les résolutions les plus sages touchant la réforme.

Fort mal à propos, d'ailleurs, Jean Huss et Jérôme de Prague — l'un et l'autre brûlés vifs à Constance en 1415 — venaient d'agiter devant les Pères du concile la crainte redoutable de l'hérésie et de leur rappeler la nécessité dans l'Eglise d'une autorité prompte et forte. Martin V profita de ces circonstances pour restaurer rapidement la puissance pontificale dans sa totalité. Il

ne tarda guère à laisser tomber les quelques velléités réformatrices qu'il avait d'abord montrées et il employa désormais tous ses efforts à relever Rome de ses ruines, à raffermir l'Etat pontifical, à remettre les cardinaux, trop portés à se croire considérables, en sa dépendance étroite, à rétablir le jeu de la curie et aussi à faire la fortune de sa propre famille. Des principes du concile de Constance il ne prit souci que pour préparer leur ruine. Il consentit à convoquer un autre concile à Pavie en 1423, mais, dès qu'il y sentit poindre l'esprit de Constance, il prononça sa dissolution.

IV

Ce fut la pression des princes séculiers et des Universités qui, seule, put décider Martin V à convoquer à Bâle le concile général dont les bases avaient été posées à Constance et qui s'ouvrit le 23 Juillet 1431. Alors s'engagea la partie décisive entre l'épiscopat et le Pape et elle dura douze ans. Ce fut Eugène IV qui soutint la bataille, qui fut rude. Le concile alla aussi loin que possible : il se proclama supérieur au Pape, rédigea des canons réformateurs très énergiques, résista ouvertement aux ordres d'Eugène, n'obéit pas même à ses plus menaçantes bulles de dissolution, le déposa comme coupable d'hérésie, vu l'obstination de sa mauvaise volonté à l'égard de l'assemblée, et nomma un antipape (Félix V). Mais les grands docteurs de Constance, d'Ailly, Gerson, Nicolas de Clémenge, étaient morts successivement ; d'autres, comme Nicolas de Cusa et Æneas Sylvius, avaient passé à l'ennemi ; le concile se trouvait réduit en qualité et même en quantité ; surtout la chrétienté gardait l'épouvante du schisme ; et la ténacité est plus facile à un homme qu'à une assemblée. Après quelque temps d'apparent triomphe, le concile fut vaincu et sa fin (1443) marque véritablement le triomphe

du pontificat romain. Au reste, il fallut au vainqueur du temps, de la patience et quelque diplomatie pour expliciter sa victoire et la faire reconnaître. Ainsi Eugène IV s'attaqua dès l'abord à l'opinion allemande, très favorable au concile; ses négociations, accompagnées de concessions particulières et de promesses générales, y provoquèrent des défections. Avec l'aide d'Æneas Sylvius, Frédéric III fut gagné et, à son lit de mort, le Pape reçut l'hommage de l'Allemagne (7 février 1447). Nicolas V continua la même politique de compromis individuels et de divisions, et, par un Concordat signé à Vienne (en 1448), remit la main sur la nomination à bon nombre de bénéfices allemands. Cependant le même Nicolas V révoquait les décrets d'Eugène IV contre le concile de Bâle. Quand Æneas Sylvius sera pape, sous le nom de Pie II, il reconnaîtra par bulle (1463) les droits du Concile œcuménique; mais les juristes pontificaux sont à l'œuvre en même temps que les diplomates et ils reprennent par le détail tout ce qui paraît accordé d'ensemble.

La vérité, c'est qu'aux temps qui avoisinent la Réformation, la curie est redevenue maîtresse de la chrétienté et qu'il n'est ni laïque ni clerc qui lui puisse impunément résister sur le terrain ecclésiastique. L'Eglise supporte Paul II, Sixte IV, Innocent VIII, Alexandre VI, dont chacun surpasse les vices scandaleux de l'autre. Innocent VIII, élu par simonie, célèbre publiquement, une fois pape, le mariage de ses deux enfants. Alexandre Borgia, devant lequel reculent d'ordinaire les plus intrépides apologistes de la Papauté, a six enfants avant son élection et deux encore après. Aucune différence ne sépare ces monarques de l'Eglise des séculiers raffinés et corrompus qui tiennent alors les principautés d'Italie. La vénalité règne sans pudeur aucune à Rome; elle s'étale paisiblement dans la Taxe officielle des frais de chancellerie publiée en 1512. L'Inquisition surveille les récalcitrants et les protestataires, qui risquent gros.

Sous Eugène IV le carme Thomas Conecte, dont personne ne contestait les vertus, et qui s'était acquis une grande réputation en prêchant la pénitence en Italie et en France, s'enhardit à parler contre la curie; il fut emprisonné, jugé comme hérétique et brûlé. Tel fut également le sort de l'illustre dominicain Savonarole, qui entreprit de réformer Florence et osa accuser, dans ses sermons, Alexandre VI de simonie; il fut pendu et brûlé, le 23 mai 1498.

Ce despotisme de fait n'allait pas tarder à devenir pour le Pape, et par sa volonté, le droit. Lorsque se réunit un nouveau concile œcuménique — c'est le cinquième concile de Latran, de 1512 à 1517 — Léon X, par la bulle *Pastor æternus* (19 décembre 1516), y put proclamer sa pleine souveraineté sur tous les conciles et son droit absolu de les convoquer, de les transférer en d'autres lieux et de les dissoudre à son gré. Il s'appuyait sur des textes inventés ou faussés pour établir que les anciens conciles s'étaient toujours tenus sous l'autorité du Pape et qu'il ne réclamait que son *droit* en se disant le maître. Les théologiens romains d'aujourd'hui assurent qu'en effet tel avait été de tout temps le droit imprescriptible du Pape; mais leur foi fait tort à leur science et, en vérité, la déclaration de Léon X ne consacrait qu'une victoire de fait; elle ne rappelait point un principe aussi vieux que l'Eglise; tout au contraire elle mentait à la tradition authentique.

Le Pape est dorénavant maître du gouvernement spirituel de la chrétienté; l'Eglise est *sa servante née*, et c'est à lui qu'il appartient de régler la foi comme il l'entend. S'il ne se proclame pas encore infaillible, il paraît assurément tout près de croire qu'il l'est. Au surplus, l'heure est proche où le célèbre inquisiteur espagnol Torquemada (+ 1498) le dira implicitement, et où le cardinal Cajetano, l'inspirateur de la bulle *Pastor æternus*, le proclamera ouvertement. Toutefois la proposition n'est pas *mûre* et certains Papes, tels Adrien VI

(✝ 1523), la repoussent encore : elle aura son heure[1].

Or le Pape ne fit point la réforme et il trompa l'espoir de ceux qui la souhaitaient si ardemment. Ses apologistes modernes prétendent que c'eût été une tâche impossible ; ils sont heureux d'en être sûrs. En tout cas, il ne la tenta pas ; il ne modifia même pas les plus mauvaises habitudes de la curie. Les princes séculiers n'eurent plus d'autre ressource, pour limiter l'autorité du Pape chez eux, que de passer avec lui des compromis, comme ils avaient coutume de faire pour mettre un terme aux conflits politiques qui s'élevaient entre eux : ce sont *les Concordats*. Frédéric III en conclut un en 1447 et François Ier fit de même en 1516.

Non seulement le Pape ne s'appliqua point à la réforme, mais il se lança dans la grande politique, en Italie et ailleurs. Alors ses dépenses s'accrurent ; ses besoins d'argent augmentèrent ; du même coup ses scrupules pour s'en procurer diminuèrent encore. Il ne prit plus qu'un très vague souci des besoins religieux des fidèles et de leurs plaintes, et l'on vit redoubler les maux dont souffrait tout le corps chrétien au temps où les grands Conciles du xve siècle y avaient cherché remède. Au reste, la réforme, telle que le concile de Bâle l'avait imaginée, serait demeurée fort au-dessous des nécessités véritables de l'heure, et un mouvement plus profond se préparait, qui allait prouver aux autorités de l'Eglise qu'une religion ne vit qu'en demeurant d'accord avec les sentiments et les besoins religieux de ses fidèles.

1. En l'attendant, Paul IV, par la bulle *Cum ex apostolatus officio* (1558), proclame que le Pape est *le vicaire de Dieu et de Jésus-Christ sur la terre* (*qui Dei et Domini nostri J. C. vices gerit in terris*), qu'il juge tous les hommes et échappe au jugement de tous. — N'oublions pas, d'autre part, que la bulle dite *de la Sainte Cène*, dont la première rédaction remonte à Grégoire XI (1372), et qui a été retouchée et complétée plusieurs fois aux trois siècles suivants, porte malédiction contre tous schismatiques et hérétiques *définis par le Pape*. Sa tendance est nette.

De ce mouvement, les prédications de Wyclef et de Jean Huss avaient été les annonces certaines et il fallait de l'aveuglement pour s'imaginer que quelques violences l'avaient enrayé. A la fin du xv[e] siècle, plus d'un signe montre qu'il persiste et s'amplifie. Très nombreux assurément sont encore les hommes qui s'en tiennent au programme de Constance et qui ne travaillent que pour une réforme disciplinaire et administrative de l'Eglise — Savonarole lui-même ne vise pas plus loin ; — mais leurs efforts personnels, même les plus énergiques, demeurent trop dispersés et trop limités pour porter un résultat profitable. Ce ne sont pas les rêveries des Spirituels attardés qui peuvent leur donner plus d'importance pratique; ils ne font guère qu'entretenir le mécontentement chronique et signaler avec précision, un peu partout, les vices intolérables de l'Eglise romaine.

Cependant en Allemagne, dans les Pays-Bas, en Suisse, il est d'autres hommes qui, suivant la tradition hussite et annonçant déjà Luther, ne se contentent pas de penser avec Jean de Wesel, condamné à la prison perpétuelle par l'Inquisition, en 1479 : « *Je méprise le Pape, l'Eglise et les Conciles, mais je loue le Christ notre Seigneur.* » Ils rejettent comme lui les indulgences, la messe, les jeûnes, les pèlerinages, les vœux monastiques, toute l'armature de la piété romaine ; ils nient la transsubstantiation et l'intercession de la Vierge et celle des Saints. C'est une refonte totale de la religion et de la vie chrétienne que ces hommes-là sentent nécessaire, qu'ils désirent et qu'ils préparent, au péril de leurs jours, sous l'œil redoutable du Saint-Office. Qu'une occasion les groupe et qu'un chef énergique s'offre à les mener au combat, et ils donneront à l'Eglise établie un assaut qu'elle ne soutiendra pas aisément, car elle ne porte plus en elle l'expression vivante de la foi des hommes qu'elle régente. Le gouvernement de la religion, qu'elle prétend toujours être, ne répond plus aux besoins religieux du temps où nous sommes parvenus.

DEUXIÈME PARTIE

LES TEMPS MODERNES
LA POLITIQUE ET LE ROMANISME

CHAPITRE VIII

L'humanisme[1].

I. *Les origines de l'humanisme.* — Evénements qui hâtent son épanouissement : la prise de Constantinople; l'imprimerie; les découvertes maritimes. — L'expérience retrouve son autorité et la culture se laïcise.

II. *Premières réactions de l'humanisme sur la religion*; leurs effets divers. — Le scepticisme italien. — Laurent Valla et les paganisants. — Renaissance de la philosophie antique. — Kabbale et théosophie. — Danger des systèmes antiques pour l'orthodoxie.

III. *Véritable portée de ce mouvement intellectuel.* — Sa part d'insincérité et d'illusions. — Son esprit moderniste. — Les humanistes chrétiens d'intention : Marsile Ficin ; Pic de la Mirandole. — Surprenante attitude de certains Papes à l'égard de l'humanisme. — L'Académie de Pomponio Leto. — Les ennemis de l'humanisme dans l'Eglise ; les moines. — La tentative de Savonarole. — Son caractère médiéval. — Pourquoi la théologie officielle demeure impuissante contre l'humanisme ; la stérilité du nominalisme occamien.

1. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien.* Leipzig, 1908; Geiger, *Renaissance und Humanismus in Italien und Deutschland.* Berlin, 1882.

IV. *L'humanisme hors d'Italie.* — En France; il y reste chrétien, mais il se *modernise.* — En Allemagne et aux Pays-Bas. — Sa timidité première et les hardiesses qui la suivent. — Ulrich de Hütten, Reuchlin, Erasme. — Leurs réticences et leurs hésitations. — Ils ne sont ni des libres penseurs ni des agnostiques; ils élargissent le christianisme.

V. *Renaissance de l'esprit scientifique.* — Transformation de la géographie et de la cosmographie; Copernic. — Attitude de la théologie. — En quoi elle voit juste; exemple de Léonard de Vinci.

I

Dès le milieu du XIVe siècle, les marques d'un changement grave dans les esprits devenaient visibles en Italie : on s'éloignait de l'abstraction, de la spéculation en l'air; on revenait à la nature et au rationalisme antique. C'est là le début de ce qu'on nomme la Renaissance, ou du moins, de sa manifestation proprement intellectuelle, l'*humanisme*, l'*institutio in bonas artes*, l'application aux études qui, selon l'opinion des Anciens, font véritablement l'homme.

Trois événements, dans la seconde moitié du XVe siècle, précipitèrent le mouvement et l'étendirent à toute l'Europe occidentale : Constantinople fut prise par les Turcs; ses érudits et ses manuscrits émigrèrent en Italie et ils y firent aux hommes instruits, bien préparés à les recevoir, une culture et une âme antiques. En second lieu l'invention de l'imprimerie permit de répandre partout les livres et les idées, si bien qu'en tous lieux des savants naquirent comme par enchantement, qui, soulevés d'une sorte d'enthousiasme sacré, s'appliquèrent avec une ardeur jamais attiédie à l'exploration du monde qui se rouvrait devant eux. Enfin les découvertes maritimes, en élargissant brusquement l'horizon des hommes et en modifiant leur représentation de la terre, les inclinèrent à juger bien étroites les conceptions religieuses du Moyen Age, adaptées à un monde tout petit.

Bientôt, deux grands résultats de cette profonde agitation des esprits apparurent clairement : d'abord l'*expérience* retrouvait sa dignité et reprenait dans la vie intellectuelle des hommes la place qu'elle avait perdue depuis tant de siècles au bénéfice de l'*autorité*. Au commencement du xve siècle, Pierre d'Ailly n'osait pas décider si la mer Caspienne était ouverte ou fermée, parce que, si des voyageurs dignes de foi avançaient la seconde opinion, de respectables auteurs anciens soutenaient la première. Pareils scrupules ne seront plus de mise cent ans plus tard. En second lieu, la culture intellectuelle se *laïcisait* ; elle cessait d'être, comme au Moyen Age, le privilège des clercs ; par suite elle tendait à rejeter la vieille affirmation scolastique que toutes les sciences sont les servantes de la théologie et conduisent à elle. A chaque étude particulière s'attachait désormais une valeur propre et c'était vers le progrès de la connaissance du monde et de l'homme, vers l'*utilité* humaine et non plus vers l'explicitation de la Vérité divine que toutes les études convergeaient.

II

Au reste, l'*humanisme* ne produisit pas partout les mêmes effets au regard de la religion chrétienne, et, sans sortir de l'Italie, on le voit se présenter sous des aspects assez différents.

Le plus frappant est toutefois celui d'un renouveau du scepticisme païen et de la philosophie grecque, accompagné souvent d'une hostilité ouverte contre les choses et les gens d'Eglise. L'apparent respect qu'il s'efforce de garder encore aux dogmes proprement dits n'est, d'ordinaire, qu'une précaution de prudence contre les réactions fâcheuses du Saint-Office. Dès le milieu du xive siècle, Boccace (+ 1375), écrivait le célèbre conte des *Trois anneaux*, qui figuraient *les Trois religions*, la juive, la chrétienne et le musulmane : chacune se croit l'héri-

tière de la vérité révélée, mais laquelle a raison ? C'est ce qui est encore indécis et, selon toute apparence, le restera longtemps. Ainsi le dit le juif Melchisédec au Soudan Saladin, mais ainsi, également, le pense sans doute Boccace lui-même. Et ce n'est certes point là opinion de chrétien rigoriste. Ce n'est pourtant pas non plus opinion d'incrédule ou d'ennemi de l'Église, car Boccace ne parait être ni l'un ni l'autre et il fera même une fin très édifiante ; mais il a quitté l'étroitesse de foi et le fanatisme sur quoi l'Eglise a fondé sa domination au Moyen Age. Et ce n'est là qu'un commencement.

En 1431, Laurent Valla, un homme de beaucoup d'érution et de talent, publie son *De Voluptate*, où s'exprime, sous sa forme la plus radicale, le retour aux « mœurs antiques », telles que les imaginent les humanistes *paganisants*. Le but évident des trois dialogues dont se compose l'ouvrage, c'est de tourner en ridicule les morales de renoncement, le stoïcisme et le christianisme, et d'exalter, comme loi de la nature, le culte des sens et la doctrine de la jouissance, c'est-à-dire la morale épicurienne, entendue au sens d'un Horace : *Omnis voluptas bona est*. Il s'y étale une horreur vigoureuse de la continence chrétienne : la virginité gardée par vœu ne peut être que le fait de la superstition, non de la religion ; et Valla ose écrire : « *Les filles publiques et les prostituées méritent mieux du genre humain que les moniales avec leur virginité et leur continence* ![1] » Sans doute le livre se ferme sur l'affirmation du triomphe de la morale chrétienne, mais il est visible que cette conclusion n'a point d'autre portée que celle d'une concession toute de forme, destinée à désarmer la colère des théologiens. Personne ne s'y trompe.

Dans son *De professione religiosorum*, ce n'est plus seulement au principe ascétique de la vie monacale, c'est à l'institution monastique elle-même que Valla s'attaque à fond. Dans sa *De falso creditu et ementita Constantini donatione declamatio*, il ne se contente pas de ruiner,

par des arguments décisifs, la confiance que tout le Moyen Age accordait à la prétendue *donation de Constantin* et de priver les prétentions politiques du Pape d'un de ses appuis fondamentaux, il charge, avec une extrême violence, contre la souveraineté temporelle du Pontife, contre son mauvais gouvernement et sa tyrannie. Il va jusqu'à lui appliquer l'injure d'Achille à Agamemnon : Δημοβόρος βασιλεύς, *roi mangeur de son peuple*. Bien sûr, Valla proteste qu'il n'entend parler que du temporel et se répand, au besoin, en phrases revérentes à l'égard des fonctions spirituelles de Sa Sainteté; mais, là encore, le sens de la précaution est aisé à entendre et sa portée facile à mesurer. Et tout autant que l'authenticité de la *donation de Constantin*, il rejette, d'ailleurs sur d'excellentes raisons, celle de la fameuse correspondance de Jésus et d'Abgar d'Edesse et celle de la rédaction par les Douze du symbole dit des Apôtres. La grande critique, celle qui fera tant de mal à l'Eglise, commence donc avec décision son redoutable travail.

Valla (+ 1465) n'est pas isolé en son temps : Antoine Beccadelli, dit Panormita (+ 1471), dans une collection d'épigrammes obscènes, intitulée l'*Hermaphrodite*, prêche, lui aussi, la pleine émancipation de la chair, à l'antique. Le pape Eugène IV interdit la lecture du livre et maint théologien bien intentionné le réfute, en vers et en prose, avec assez de bonheur pour favoriser sa diffusion. Poggio (+ 1459), qui n'est guère moins licencieux, ne se fait pourtant pas faute de dénoncer les mauvaises mœurs des gens d'Eglise et, s'il étale de ci et de là quelques phrases qui veulent paraître chrétiennes, par mesure de précaution, il demeure au fond indifférent au christianisme et à l'Eglise. Il vit proprement dans une autre sphère et il donnerait sans regret toute la littérature sacrée pour une harangue inédite de Cicéron. Ce qu'il voit dans la triste affaire de Jérôme de Prague, c'est seulement l'intrépide courage de la victime, qui lui rappelle Caton d'Utique ou Mucius

Scœvola! Les raisons qui ont fait condamner l'hérésiarque et les sentiments qui soutiennent son courage jusque sur le bûcher ne l'intéressent pas du tout.

En face de la foi chrétienne, la philosophie antique, sous ses aspects principaux et selon les dogmes de ses diverses écoles, se redresse plus ou moins complètement[1]. Le néoplatonisme surtout, retrouve faveur parmi les érudits ; et la *Kabbale* juive[2], c'est-à-dire tout ce qu'il reste de gnose dans les livres hermétiques et syncrétistes des sectes hébraïques, s'accorde avec lui pour constituer une théosophie, assez différente dans son fonds, mais non point dans son but, de celle qui satisfait de nos jours nombre d'âmes religieuses. A l'autre extrémité de la spéculation issue de la culture antique, on voit un Pietro Pomponazzi (1462-1525) et plus tard, mais à sa suite, un Cremonini (1550-1631), profitant de la tolérance relative du gouvernement vénitien, maître de Padoue, où ils enseignaient, s'autoriser de l'Aristote grec, du véritable Aristote enfin retrouvé et des commentateurs anciens, pour nier, dit-on, l'immortalité de l'âme, en tous cas pour édifier une morale qui rejette les rémunérations d'outre-tombe. Et, entre les deux extrêmes, trouvent place les doctrines rajeunies d'Empédocle, de Parménide, de Pyrrhon, du Portique, de l'Académie et jusqu'à celles des vieux Ioniens.

Le Néoplatonisme profite de l'accoutumance que les autorités ecclésiastiques ont de lui et il peut aller très loin avant qu'elles ne se mettent en défiance. Et nous savons

1. R. Charbonnel, *La pensée italienne au XVI[e] siècle et le courant libertin*. Paris, 1917. On cherchera dans ce livre surtout des faits.

2. La *Kabbale*, ou *tradition*, tient en un certain nombre d'écrits de date et d'origine incertaines, sous leur forme primitive, mais fixés et répandus vers la fin du Moyen Age. Il s'y combine des influences gnostiques et pythagoriciennes, avec celles du néo-platonisme alexandrin, et sans doute, de Scot Erigène, des spéculations juives, arabes, orientales; le tout extrêmement trouble et confus, et rendu décourageant par un redoutable charabia.

déjà, par les exemples que le Moyen Age nous a fournis abondamment, qu'il ne lui est pas dificile d'aller en effet très loin, en particulier sur les routes du panthéisme. Au reste, le stoïcisme ne paraît guère moins dangereux; il peut essayer d'entretenir l'illusion de l'identité de son Dieu suprême et du Dieu chrétien, mais la différence des deux représentations ne peut manquer de se manifester très vite : le Dieu stoïcien c'est l'âme du monde, ce n'est pas vraiment une personne comme le Père. De plus la morale stoïcienne se suffit à elle-même ; elle découle pour ainsi dire de la nature et ne s'appuie pas sur la grâce ; au propre elle n'a que faire de la Rédemption. Il en va de même de tous les systèmes philosophiques renouvelés de l'Antiquité. On peut essayer de bonne foi de les adapter au christianisme et même s'imaginer, sur quelques apparences tout extérieures, qu'on y a réussi ; au fond ils demeurent ses ennemis, nés qu'ils sont, dans leur principe, de besoins différents, dans des milieux tout autres, et sous une inspiration dissemblable. Il n'y a de commun entre eux et lui que les éléments qu'il leur a jadis empruntés, mais qu'il a transformés en se les assimilant ; si bien qu'ils sont devenus plus propres à accentuer des contrastes qu'à marquer des rapports.

III

On ne saurait nier qu'il y ait eu, dans tout ce renouveau, beaucoup de littérature et d'insincérité, sans compter les illusions d'un pédantisme enthousiaste, qui distinguait mal les idées véritablement vivantes des séductions de leur forme. Pourtant il portait au moins cet enseignement que la religion traditionnelle, ses dogmes, son esprit, et ses institutions se trouvaient mal d'accord avec la culture qui tendait alors à se déterminer. Je ne garantis pas que les incrédules ou seulement les agnostiques décidés soient très nombreux parmi ces

humanistes du xve et du xvie siècles italiens. Il en existe pourtant ; la plupart prennent soin de placer en tête de leurs ouvrages des invocations fort édifiantes à Dieu, à la Vierge ou à tel notable saint, mais ce n'est là qu'une précaution de façade et qui couvre mal les irrévérences du fonds. Il suffit parfois d'une occasion pour que les véritables sentiments de ces hommes-là s'affirment, car il en est qui savent avoir le courage de leurs opinions. Ainsi Vanini (né en 1586), un des vulgarisateurs des idées de l'école padouane de Pompanazzi et de Cremonini, et qui obtient un gros succès en France, à la cour de Marie de Médicis, au début du xviie siècle, parmi les jeunes gens qu'amusent ses railleries acharnées sur les dogmes et les pratiques orthodoxes, Vanini qui, pour nous, fait figure d'aventurier et finit à Toulouse, par la main du bourreau, en 1619, comme hérétique dangereux, meurt en blasphémant Jésus, « *ce misérable Juif qui est cause de son supplice* ! » Ainsi, au moins chez ces platonisants de Padoue, la libre pensée circule largement sous les apparences traditionnelles. Et il ne s'agit point seulement d'un petit groupe d'isolés, car deux d'entre eux, Jérôme Cardan (+ 1576) et Vanini lui-même, ont porté leurs idées en France, et une enquête récente les a retrouvées à la source des audaces de nos libertins du xviie siècle. Ce qui paraît plus certain encore, c'est que tous les humanistes d'Italie, étaient, à tout le moins, au regard de l'Eglise, dans un état d'esprit *moderniste* ; c'est-à-dire qu'ils sentaient plus ou moins vivement l'impossibilité de conformer la croyance officielle, dans les formes que l'Eglise lui imposait, avec leur culture générale. La plupart, vivant dans l'*indifférentisme*, se désintéressaient du problème ; quelques-uns essayaient de le résoudre en cherchant la formule d'une adaptation, d'une interprétation, d'un syncrétisme, ainsi qu'ont fait les *modernistes* de tous les temps. C'est là une opération que l'Eglise redoute peut-être plus que l'attaque de front d'une belle hérésie.

Voyez Marsile Ficin (+ 1499) ; il est considéré et se

considère comme un champion du christianisme ; il prétend lutter contre le matérialisme averroïste et contre l'incrédulité des paganisants ; il admire Savonarole ; mais, aussi il rend un culte à Platon, tout comme au Christ. Non content d'entretenir une lampe toujours allumée devant l'image du philosophe grec et de chercher à vivre lui-même à Florence comme il imagine que son maître vivait jadis dans les jardins d'Academos, il professe qu'il n'y a pas contradiction entre sa sagesse et la vérité de la Bible. Et il essaie de le prouver en recommençant l'entreprise d'exégèse tendancieuse tentée autrefois par Philon et, après lui, par tous les chrétiens platonisants. Il s'évertue, par exemple, à prouver la réalité de la Rédemption par des arguments de sophiste alexandrin. D'autre part, il se persuade que tous les penseurs de l'Antiquité ont été des prophètes de la Vérité et que la religion païenne elle-même, malgré de fâcheuses apparences, n'a pas été, comme le croit communément l'Eglise, le culte du démon, mais bien, au fond, celui du vrai Dieu qu'adorent les chrétiens. Il croit à l'astrologie et, comme les néo-platoniciens que nous avons naguère rencontrés, Plotin ou Jamblique, il demande à la contemplation et à l'extase la solution des grands problèmes métaphysiques. Qu'est-ce donc au juste, dans un tel cerveau, que la foi chrétienne, sinon — et rien de plus — un élément d'un syncrétisme complexe ? Est-ce que les grands maîtres de la Gnose du IIe siècle, un Valentin ou un Basilide, étaient de moins bons chrétiens ? Peu importe en vérité que Ficin soit entré dans les ordres à 42 ans et soit devenu chanoine.

L'exemple de Ficin n'est pas unique en son temps : le fameux Pic de la Mirandole (+ 1494) reste d'intention très fidèle à l'enseignement de l'Eglise ; pourtant il est, lui aussi, tout pénétré de néo-platonisme et il cherche, avec conviction, les moyens d'accorder sa foi chrétienne et son respect de la philosophie antique, la Bible et l'esprit *moderne*. « *La philosophie*, disait-il, *cherche la*

vérité, la théologie la trouve, la religion la possède » ; mais c'était en se fiant à une illusion, que l'expérience ne confirme guère, qu'il proclamait cet accord entre la connaissance humaine et la révélation dont s'autorise la religion.

Aussi bien ceux-mêmes des humanistes italiens qui croient confirmer leur christianisme par le secours de la culture antique, ne trouvent véritablement en elle qu'une alliée très dangereuse. D'aucuns, dit-on, songent sérieusement à faire canoniser Platon et risquent en ce sens des ouvertures au Pape ; cette aberration nous donne la mesure de leur illusion.

Pic de la Mirandole lui-même nous apporte une preuve vivante de l'équivoque où s'attardent de bonne foi les humanistes de son espèce. Ne s'avise-t-il pas un jour de faire afficher à Rome 1400 *thèses*, ou propositions, qu'il se déclare prêt à soutenir ? Or, on y voit que le Christ n'est pas *réellement* descendu aux enfers ; que le péché mortel, puisqu'il s'accomplit dans un temps limité, ne saurait être frappé d'un châtiment éternel ; et autres hardiesses hétérodoxes du même genre, auxquelles leur auteur fait sagement, pour sa tranquillité, de renoncer promptement, du moins en apparence. Voyez encore l'illustre maître napolitain Telesio de Cosenza (+ 1588) ; fervent de l'expérience sensible, il croit de bonne foi, j'en suis convaincu, qu'elle ne le mettra jamais en opposition avec l'orthodoxie ; mais comme il raisonne sur l'univers, sur la matière, sur les problèmes fondamentaux de la cosmologie, il en vient à malmener Aristote, à conclure à un finalisme général, qui ne laisse guère de place à la Providence, à professer, sur la nature et la destinée de l'âme, des opinions singulièrement subversives. Voyez enfin notre Pierre Charron (+ 1603), l'auteur de cette *Sagesse* où l'on a voulu voir une espèce de bréviaire du scepticisme et de l'athéisme. C'est tout le contraire qu'il en voulait faire assurément ; mais quelle imprudence, pour un chré-

en. de confesser que toutes les religions « *allèguent, pour e faire valoir et recevoir, révélations, apparitions, prohéties, miracles, prodiges, mystères sacrés!* » Et quelle edoutable pénétration que de voir en toutes ces relions le résultat des actions d'un temps, d'un pays et 'un milieu ! N'est-ce pas risquer un choc en retour de es conclusions, qui doivent accabler les fausses relions, sur la véritable? Et quelle dangereuse concesion que d'accorder au *sage* qu'il doit « *servir Dieu de œur et d'esprit* » ! Que devient alors le magistère de Eglise et tout l'appareil de la dévotion ? Il y a en tout ela des ferments d'incrédulité extrêmement dangereux our la foi catholique, et l'effort sincère que font les iommes qui les sèment, pour les croire inoffensifs, ne 'appuie, je le répète, que sur une fragile illusion.

C'est parce que maint Pape la partage plus ou moins ivec eux, qu'il nous donne cet étonnement de protéger 'humanisme et de montrer à l'égard de ses adeptes les lus compromettants une indulgence, voire une bienveillance, que nous n'avons guère accoutumé de renontrer dans les habitudes romaines. Si Eugène IV ondamne et poursuit Laurent Valla, Nicolas V (1447-1455) lui fait bon accueil et le pourvoit d'une chaire l'éloquence à Rome même. Pic de la Mirandole se rend suspect à Innocent VIII, qui ordonne une enquête contre ui et l'oblige à se dérober par la fuite aux conséquences possibles de cette action ; une bulle d'Alexandre VI 'innocente (1494), moyennant une espèce de rétractaion. Rien ne nous prouve, du reste, que ce repentir ne soit pas sincère, puisque, paraît-il, le pénitent songe i entrer dans l'ordre des Dominicains quand la mort le urprend, et que la sainte Vierge le favorise d'une apparition à son heure dernière.

La ville pontificale elle-même compte, vers le milieu lu xve siècle, un important noyau d'humanistes, qui onstitue une *Académie* autour de Pomponio Leto, l'un d'eux. Plusieurs sont employés par le Pape dans le *Col-*

lège des abréviateurs, chargé de rédiger les bulles. Il semble bien qu'ils aient fini par y manquer quelque peu de prudence et de discrétion ; si bien que, sous Paul II (1464-1471), on les accusa de comploter contre la vie des prêtres de Rome et celle du Pontife lui-même. Paul II jugea utile de sévir et il le fit avec rigueur; les principaux membres de l'Académie furent emprisonnés ou bannis, après quelques tortures. Ils trouvèrent accueil à Florence et, quelques années après, Sixte IV, successeur de Paul II, les rappela. Est-ce que Poggio n'est pas l'un des secrétaires apostoliques sous huit Papes différents et pendant plus d'un demi-siècle? Et il n'est pas le seul dont la présence en ce lieu nous surprenne : que penser du choix de Carlo Marsuppini (+ 1553), également secrétaire pontifical sous Eugène IV et qui refuse les sacrements à son lit de mort? Les cardinaux suivent l'exemple du Pape et entretiennent les relations les plus familières avec les hommes et avec les idées, au besoin avec les mœurs, de cette Renaissance antique.

Ce n'est pas à dire que personne, dans l'Eglise d'Italie, n'ait vu le péril que la promiscuité du haut clergé avec l'humanisme faisait courir à la religion traditionnelle. Les ordres mendiants, Dominicains et Franciscains, du reste généralement malmenés par les humanistes, leur rendaient leur animosité et fulminaient contre eux, dès le début du xve siècle. Ils leur reprochaient surtout, âprement, de donner à la jeunesse une éducation plus païenne que chrétienne. Leur protestation trouvait écho dans le peuple, que la Renaissance n'entamait pas ; mais elle n'atteignait guère au delà. Il fallut une personnalité exceptionnelle et des circonstances favorables pour qu'elle revêtît, à Florence, sous l'impulsion du dominicain Savonarole (+ 1498), l'apparence d'une violente réaction contre l'esprit nouveau.

Savonarole était un moine de formation médiévale, pénétré de saint Thomas et passionné pour l'Apocalypse. Tempérament d'apôtre et d'illuminé, âme ardente, pré-

dicateur sensible et fougueux, il prit de l'influence sur le peuple de Florence, dans le temps troublé qui précéda l'expédition de Charles VIII. Durant huit années, à partir de 1490, il exerça, sur la ville entière, un ascendant extraordinaire. Il provoqua une sérieuse amélioration dans l'extérieur des mœurs, un recul de l'esprit païen dans les arts, un retour aux pratiques religieuses; il sut même imposer ses tendances démocratiques à la Seigneurie. Le succès élargit ses espoirs et il rêva de réformer aussi le Pape et Rome. A vrai dire, la présence d'Alexandre Borgia dans la chaire de Saint-Pierre expliquait et justifiait amplement son désir. Malheureusement, il ne pouvait le réaliser qu'en se jetant dans des combinaisons politiques assez hasardeuses, en s'appuyant sur Charles VIII, le «nouveau Cyrus », comme il disait, dont la présence, pourtant, n'allait point tarder à paraître insupportable aux Italiens, et en faisant appel au petit peuple, ce qui lui donnait figure d'ennemi des princes, en un pays où ils étaient maîtres. Il lui fallait aussi attaquer directement le Pontife et la curie, dénoncer des scandales privés, insister sur l'ignominie des mœurs et l'insolence de la corruption qui s'étalaient à Rome, et. en fin de compte, brandir de nouveau l'épouvantail du Concile général, restaurer l'esprit de Bâle et de Constance. Tout cela, Savonarole osa le faire et il y mit une violence de forme, une intempérance de langage qui lui aliénèrent tous les hauts dignitaires de l'Eglise et jusqu'au général de son Ordre. Le Pape lança l'excommunication : la Seigneurie de Florence prit peur et interdit la prédication au réformateur. Les Franciscains — toujours la jalouse rivalité des deux congrégations — se levèrent contre lui et lui offrirent le jugement de Dieu pour faire la preuve de sa mission; il parut s'y dérober et le peuple lui-même, jusqu'alors son meilleur appui, l'abandonna. L'effort qu'il fit pour le ressaisir, en remontant dans sa chaire malgré la défense des autorités, acheva de le perdre : il fut saisi, emprisonné et

pendu, puis brûlé, en même temps que deux autres moines qui avaient fait cause commune avec lui.

De ce que Savonarole a parlé de réformer le clergé et qu'il était moine, on a voulu voir en lui un précurseur de Luther. Rien n'est plus faux; c'est un réformateur dans l'esprit du Moyen Age, pas du tout dans celui de la Renaissance, et son effort constitue la tentative de résistance la plus énergique et la mieux soutenue qui se soit produite en ce temps-là, en Italie, contre l'humanisme. La complexité des intérêts qui se coalisent d'instinct contre elle prouve mieux que tout combien elle faisait déjà anachronisme. La philosophie officielle de l'Ecole, qui était toujours celle de l'Eglise, représentait l'obstacle intellectuel le plus imposant au mouvement des esprits; mais, en réalité, elle n'était pas de force à soutenir victorieusement l'assaut qui montait contre elle. Nous savons qu'elle avait fini par se laisser pénétrer, du moins à la Sorbonne, par le *nominalisme* d'Occam; mais, de ce renouveau, son auteur même, nous le savons aussi, n'avait point vu toute la portée possible; de ses propres affirmations fondamentales il n'avait point su ou point osé tirer les conséquences logiques, qui auraient marqué une si intéressante orientation vers l'empirisme moderne. Les meilleurs disciples d'Occam ne montrèrent pas plus de hardiesse ni de perspicacité que leur maître, et même la renaissance de la science expérimentale ne leur révéla point le rapport profond qui unissait les principes de leur système et les justifications de l'expérience. Tout au contraire, ils accentuèrent le *fidéisme* fondamental d'Occam et fortifièrent, à son exemple, la confiance dans la solidité inébranlable des dogmes révélés.

L'éducation des théologiens, au lieu de s'élargir avec la culture générale, s'était déplorablement étriquée; elle reposait, peut-on dire, toute, d'abord sur une étude de la Bible, conduite par les vieux procédés de l'Ecole, parfaitement étrangère à la moindre préoccupation scientifique et même, au fond, indifférente à la correc-

tion du texte; ensuite et surtout sur le commentaire du *Livre des Sentences* de Pierre Lombard (milieu du XIIe siècle); ouvrage sans originalité, mais petite encyclopédie assez commode de l'ensemble des problèmes dogmatiques du christianisme. On y joignait quelques compilations médiévales du même genre et quelques traités d'Aristote, censés enfermer toute la philosophie et toute la science, et qu'on lisait dans de médiocres traductions latines, ou même qu'on remplaçait par les commentaires d'Averroès. Education toute de surface et de forme, sans pensée véritable, logomachique et stérile, cristallisée et désuète. Aussi bien est-ce spécialement contre elle qu'au début du XVIe siècle réagit l'esprit nouveau jusque dans les pays où la scolastique avait fait sa fortune, comme la France et l'Allemagne. L'Eglise la soutenait parce que si la dialectique à vide se montrait vraiment hostile à la véritable vie religieuse, elle constituait une espèce d'assurance contre la discussion dogmatique et l'exégèse hétérodoxe. Le thomisme portait en lui des éléments d'activité autrement vivants que ce nominalisme, pour qui toute affirmation de foi devenait intangible et impossible à discuter. On n'ergotait avec quelque vivacité que sur la question de l'Immaculée Conception, qui répondait à un sentiment populaire.

IV

Aussitôt que le mouvement humaniste se dessine en France, la Sorbonne, en corps, fait front contre lui. Vigoureusement appuyée par les réguliers, elle se prépare à justifier, voire à réclamer toutes les contraintes séculières qui pourraient arrêter les novateurs; elle ne tarde pas à prendre une attitude d'obstination qui lui interdit tous les repentirs. Elle n'arrive pas, cependant, malgré sa volonté de réaction, à se garder elle-même des *infiltrations* modernistes. Dès la seconde moitié du

xve siècle, Guillaume Fichet, puis Robert Gagnin, introduisent et implantent l'humanisme italien dans l'Université de Paris. Eux et leurs élèves restent chrétiens de cœur et orthodoxes d'intention, mais leur culture les éloigne malgré eux de la tradition théologique médiévale, qui s'identifie encore, quoiqu'ils le nient, avec la vérité dogmatique. Lefèvre d'Etaples (+ 1536) entreprend de prouver que les maîtres de l'Ecole n'ont jamais compris, ni même connu le véritable Aristote, et c'est là, proprement, priver la scolastique de son principal appui philosophique. Pierre Ramus ira plus loin; il rejettera en bloc tout Aristote et la scolastique elle-même. Quoi d'étonnant qu'autour de Lefèvre d'Etaples se constitue un groupe d'érudits chrétiens, où naissent et grandissent vite des projets de réforme de la vie chrétienne autrement étendus et profonds, et d'autre importance générale, que ceux des docteurs de Bâle? C'est au milieu de ces hommes bien intentionnés et encore indécis que s'est formé Calvin, par qui se préciseront, se systématiseront et se réaliseront leurs tendances.

En Allemagne et aux Pays-Bas, il y a aussi des humanistes qui veulent rester respectueux de l'Eglise et de la tradition établie. Ils pratiquent de leur mieux la méthode de la *cloison étanche* entre la culture et la foi, laquelle a été, de tous temps, la suprême ressource des hommes qui redoutent les confrontations troublantes. Au surplus, ces hésitations en face des grands problèmes de la conscience de leur temps, ne se trouvent guère que chez les premiers érudits allemands, ceux qui ont subi l'influence italienne. La génération qui les suit continue à s'intéresser aux questions religieuses, mais dans un tout autre esprit; et celle-là, s'il lui arrive de manquer de logique dans ses conclusions, ne redoute pas les examens de conscience les plus hasardeux. En 1516 commencent à paraître les *Epistolæ obscurorum virorum*, rédigés par Ulrich de Hütten et plusieurs autres huma-

nistes, pour accabler les moines et flageller les abus du clergé. Les Dominicains s'essaient d'abord à répondre, dans les *Lamentationes obscurorum virorum*, et, comme le succès ne répond pas à leur attente, ils cherchent à atteindre leurs adversaires anonymes par les moyens judiciaires encore à leur disposition. Par malheur, ils s'égarent, incriminent Reuchlin, qui n'est pour rien dans l'affaire, et lui font un procès destiné à tourner à leur confusion, puisque, finalement, le pape Léon X innocentera Reuchlin et les condamnera aux dépens.

A vrai dire, il ne fait pas encore très clair dans l'esprit de la plupart de ces hommes, souvent si érudits; et leurs hardiesses de détail, leurs tendances plus générales elles-mêmes, connaissent des timidités qui nous surprennent. Ainsi Erasme, dans son *Eloge de la folie*, semble servir le même dessein que les *Epistolæ* dont je viens de rappeler l'origine; il parle avec beaucoup de sévérité des moines et on a pu dire justement que la grande entreprise de sa vie a été de délivrer l'esprit de ses contemporains de la tyrannie de la superstition et des contraintes du dogmatisme étroit, de préparer le règne de la culture large et libérale, l'avènement d'un christianisme épuré et simplifié; et pourtant, il n'est pas incrédule ni seulement agnostique; il ne se montre même pas disposé à rejeter un seul article du *credo* défini par l'autorité de l'Eglise, encore moins à désavouer cette autorité. On entend bien qu'il y a dans son attitude et ses déclarations publiques une part de réserve prudente, que la dangereuse intolérance ecclésiastique ne justifie que trop; mais il y a également un fonds de sincérité indéniable.

Ces hommes savent critiquer et railler les institutions et les personnes; ils savent mesurer la distance qui les sépare les unes et les autres des principes et des règles essentielles de la religion; leur irrespect et leur hardiesse s'arrêtent devant l'Ecriture et devant les grandes affirmations dogmatiques de la foi. La tradition chré-

tienne du Moyen Age les enveloppe encore de son hypnose et c'est parce qu'ils ne s'en doutent pas qu'ils nous paraissent souvent si peu logiques avec eux-mêmes.

N'oublions pas que Thomas Morus, le grand représentant de l'humanisme en Angleterre, l'ami d'Erasme, l'homme chez qui fut écrit l'*Eloge de la folie*, refusa d'adhérer au schisme d'Henri VIII, demeura, coûte que coûte, fermement attaché à l'Eglise catholique et paya cette constance de sa vie (1535). De même se tromperait-on si on croyait que Rabelais, parce qu'il détestait la Sorbonne, la scolastique et les moines, parce qu'il lui déplaisait que l'Eglise romaine fît surtout figure d'entreprise politique et prétendît plier tous les hommes à son automatisme cultuel[1], parce qu'il aimait la nature et la vie, prisait l'Homme et sa raison, sentait la dignité de la science et de l'action libre, de la tolérance aussi, tous sentiments dont on soutiendrait difficilement qu'ils sont d'essence chrétienne, était un sceptique prêt à toutes les concessions doctrinales. Avec un autre esprit ou, si l'on préfère, un autre tempérament qu'Erasme, il s'accorderait sans doute avec lui sur la dignité et le rôle nécessaire de la religion chrétienne. Et le point de vue de Montaigne lui-même ne sera sans doute pas très différent.

Il reste vrai qu'inconsciemment ou non, tous ce humanistes, et, au fond, les mieux disposés pour l'Egliss comme les autres, préparaient parmi les hommes instruits, dont chaque jour accroissait le nombre, un état d'esprit défavorable à la curie romaine, au pontificalisme, au médiévalisme, à l'économie du cléricalisme et aux formes du dogmatisme, à l'étroitesse du préjugé catholique, qui avait prétendu enfermer toute vie intellectuelle et morale aussi bien que religieuse, dans les limites de la chrétienté. En un mot, leur christianisme persistant

1. Il professait que « *la plus grande resverie du monde estoit soy gouverner au son d'une cloche, et non au dict du bon sens et entendement* » (I, 52).

était vraiment un *modernisme*, qui réclamait une mise au point de leur religion en fonction de leur culture.

V

Le plus grave, pour l'intégrité de la foi traditionnelle, c'est que cette renaissance de la vie intellectuelle n'avait point produit qu'un retour aux lettres, aux sentiments et à la pensée antiques ; elle avait revivifié l'esprit proprement scientifique, que la dialectique verbale avait anesthésié au cours du Moyen Age. Le sens grec de l'observation et de l'expérience se retrouvait dans tous les domaines de la science.

J'ai déjà dit combien les découvertes géographiques du XVe siècle, en élargissant soudain le monde habité, l'*Oikouméné* des Anciens, avaient déjà déséquilibré la notion chrétienne de l'humanité. Elles avaient, en démontrant la rotondité de la terre, prouvé l'existence des antipodes, dont la négation absolue était devenue un dogme pour l'Inquisition et l'affirmation une hérésie mortelle. Elles portèrent aussi un coup sensible à la vieille cosmographie dont Aristote et Ptolémée constituaient les appuis jugés jusqu'alors inébranlables, en ce sens qu'en ruinant la géographie classique, elles rendirent suspects aux esprits réfléchis toute la représentation géocentrique du monde et le système des sphères translucides, qui, croyait-on, tournaient autour de la terre, en entraînant les quatre éléments primordiaux, les planètes et les étoiles. Quelques savants grecs, notamment Hikétas, l'illustre Archimède et Aristarque de Samos avaient bien, dès le IIIe siècle avant notre ère, admis que le soleil était le centre du monde ; et même cet Aristarque et, après lui, Seleucus le Babylonien, pensaient que la terre tournait autour du soleil ; mais l'opposition des stoïciens et de l'école d'Alexandrie avaient fait oublier ces hardiesses « impies ». Copernic

(+ 1543) les reprit et sa théorie héliocentrique, encore qu'il n'osât la présenter que comme une simple hypothèse, marque le point de départ de l'astronomie moderne. L'Eglise s'en émut grandement et à juste titre, car il n'était pas aisé de l'accorder avec la cosmographie de la Bible, non plus qu'avec le miracle de Josué, ou seulement avec l'antithèse essentielle établie entre le *ciel* et la *terre*, entre le *fini* du monde et l'*infinité* divine. Où faut-il donc loger Dieu si les astres circulent dans tout l'espace, et quelle distinction sépare donc l'univers et Dieu si l'univers est *infini* comme Dieu? Des adaptations devenaient indispensables, auxquelles la théologie ne se résigna jamais volontiers ni tout de suite.

Et ce n'était pas seulement l'astronomie qui lui donnait des inquiétudes et le troublait dans sa possession du monde : toutes les sciences exactes et celles de l'observation s'éveillaient à la fois et toutes devaient fatalement devenir ses ennemies, parce que de toutes elle avait ses raisons de se défier et qu'à toutes elle allait résister. Elle avait commis l'imprudence de mêler, au point de ne les plus pratiquement distinguer, les représentations scientifiques de la Bible et des Pères aux affirmations métaphysiques de la dogmatique. Le dogme de l'inerrance de la Bible, appuyé, en fait, de celui de l'inerrance de saint Thomas, la mettait nécessairement dans cette position d'hostilité hargneuse et meurtrière qu'elle ne quittera que bien malgré elle et aussi tard que possible. On soutiendrait difficilement qu'elle ne cherche pas à en garder encore quelque chose à l'heure actuelle : les moyens ont changé, les illusions se sont amoindries; l'esprit ne s'est guère modifié.

On peut considérer comme le savant le plus étonnant de la Renaissance ce prodigieux Léonard de Vinci, qui se montra supérieur dans tout ce qu'il entreprit. Ses principes sont ceux-là mêmes sur lesquels la science moderne s'est constituée : ne pas s'arrêter aux apparences et aux mots, aller aux faits et ne raisonner que

sur des expériences, c'est-à-dire des observations provoquées; ne pas confondre des déductions de savant avec des constructions de métaphysicien; ne pas tomber en pâmoison devant les livres des Anciens, mais les éprouver, les contrôler, les rectifier, en se persuadant que la science est fille du temps, qu'elle appartient à l'avenir et non pas au passé. On ne s'étonne pas qu'avec de pareilles idées Léonard ne prise point la scolastique et qu'il compare irrévérencieusement ses dialecticiens empêtrés dans leurs syllogismes à des araignées prises dans leurs propres fils; on ne s'étonne pas davantage qu'il ne voie dans les prétendues sciences occultes qu'œuvre de charlatans ou de fous. Mais plus intéressant pour nous doit-il être de savoir ce qu'un tel homme pense de la religion pratiquée autour de lui. Son attitude demeure correcte; à aucun moment il ne se donne les allures d'un incrédule et il semble bien qu'il ait fait une fin très édifiante. Toutefois, il ne faut pas certainement voir dans toutes ces concessions aux bienséances chrétiennes que la condescendance d'un homme préoccupé de ne pas étaler en public sa vie intérieure et jaloux du secret de sa pensée. Nous n'avons aucune raison de croire qu'il n'ait pas été sincèrement et chaleureusement déiste; mais, quand on lit dans ses écrits tant de railleries sur les moines, sur les saints, sur la Vierge, sur les rites des sacrements, spécialement sur la confession et la communion, sur les fêtes religieuses, sans excepter celles qui commémorent le grand mystère de la Passion, on est invinciblement amené à conclure qu'il n'était plus catholique, ni même chrétien de cœur : la science avait tué en lui l'orthodoxie. C'est pourquoi l'Eglise romaine ne manquait point de pénétration quand elle organisait, du premier jour, une résistance assurément inutile, mais obstinée et qui, d'ailleurs, n'avait guère le choix des moyens, contre la science et l'esprit scientifique. Elle avait deviné ses plus dangereux adversaires.

C'est tout un monde de pensées qu'agite l'âge qui

voit s'épanouir l'humanisme. Monde bouillonnant et confus, où se croisent, en se combinant, ou en se contrariant, des courants philosophiques et religieux bien différents; mais monde gros de l'avenir, alors même qu'il cherche à le façonner en le pliant aux formes du passé. Des hommes entre tous illustres, un Luther, un Mélanchton, un Théodore de Bèze, un Juste Lipse, un Ambroise Paré même et un Giordano Bruno, croient encore à toutes les diableries de la sorcellerie, dont les suppôts pullulent autour d'eux. Et pourtant, ces mêmes hommes préparent et annoncent, presque sans le savoir et surtout sans le vouloir, la pleine émancipation de l'esprit humain et le triomphe de la raison sur toute superstition. Ils plongent encore dans les ténèbres du Moyen Age de presque tout leur corps, mais l'aurore des temps modernes illumine déjà leur front.

CHAPITRE IX

La Réformation[1].

I. *Action de l'humanisme sur la pensée religieuse.* — Comment il conduit à la Réformation. — Sens de ce mouvement.
II. *Conditions du succès qu'il rencontre au début du XVI[e] siècle.* — Mœurs et habitudes du clergé. — Sa responsabilité dans la crise. — Son exploitation de la crédulité. — Son dérèglement ne le conduit pas au scepticisme. — Les initiatives individuelles qui tendent à l'amélioration de l'Eglise. Leur insuffisance. — Réformes d'ordres monastiques ; leur insuccès. — Comment le terrain se prépare pour un mouvement profond.
III. *Comment Luther est entraîné* à une attaque de fond contre le Pape. — Conséquences sociales de la Réformation. — Révoltes de paysans. — Leur échec et leurs résultats.
IV. Sur le terrain religieux, la *Réformation demeure incomplète.* — Pourquoi il en est ainsi. — Succès inégal de la Réformation selon les pays. — Insuffisances de l'émancipation des Réformateurs. — Ils laissent intacts des problèmes capitaux. — Fécondité de leur principe du *libre examen* de l'Ecriture. — La rupture de l'unité catholique. — Tentatives inutiles pour y remédier.
V. *L'évolution des Eglises réformées.* — Comment elle aboutit à *l'adogmatisme* et à la *religion personnelle.* — Leçon à tirer de ce résultat.

I

C'est de l'action de l'humanisme sur la pensée religieuse et le sentiment religieux qu'est née la Réforme protestante, qu'il est commode de nommer la Réformation pour la distinguer de l'effort de réaction catholique dont le concile de Trente a synthétisé les résultats. Elle s'est manifestée d'abord dans les pays où naguère

1. H. Hermelink, *Reformation und Gegenreformation* (3[e] volume du *Handb. d. Kirchengeschichte*, de G. Krüger). Tübingen, 1911, donne un bon exposé et une bibliographie très complète.

s'étaient marqués avec le plus de force les désirs d'un redressement des abus de l'Eglise; mais elle y a pris très vite une tout autre ampleur que les revendications trop extérieures des conciles de Constance et de Bâle, parce qu'elle s'est placée dans le courant de la tradition des John Wiclef, des Jean Huss et des Jérôme de Prague. Si les Réformateurs n'avaient proposé au peuple des fidèles sincères que l'abolition des abus romains, leur œuvre n'aurait ni pris l'allure, ni atteint la portée que nous lui voyons. Pour eux, et sans même qu'ils s'en doutassent, protester contre les indulgences, contre la simonie, contre les superstitions qui encombraient la foi, c'était faire le premier pas indispensable, ce n'était pas atteindre le but qui était dans leur dessein, bien qu'ils affichassent très sincèrement l'intention de revenir au christianisme évangélique, de *provoquer l'éclosion d'une religion qui répondît aux désirs et aux besoins nouveaux.* Luther, Zwingle, Calvin étaient des humanistes et, en même temps, des âmes ardentes et pieuses; dès qu'ils raisonnèrent sur leur foi avec leur culture, ils se trouvèrent fatalement entraînés à se séparer de Rome, en rejetant la conception de la religion qu'elle représentait.

Tous les humanistes restés chrétiens ne tournèrent pas à la Réforme protestante : leur orientation finale fut affaire de tempérament, de circonstances et surtout de milieu : la besogne de Luther, par exemple, était depuis longtemps préparée en Allemagne et aux Pays-Bas. Tous cependant cherchent une adaptation de la foi chrétienne à leurs besoins religieux, que ne satisfait plus l'enseignement officiel des Ecoles, à la mentalité que leur a faite leur culture; tous veulent se débarraser des formes religieuses du Moyen Age; et tous s'accordent au moins en ce qu'ils se méfient de la formule desséchante, qu'ils aspirent à une religion qui se confonde avec leur vie intérieure, une religion qui se justifie par leurs expériences personnelles. Dieu même est, pour Calvin, un fait d'expérience.

II

Si pourtant la Réformation n'avait été que la tentative de quelques chrétiens transformés par une culture nouvelle pour conformer leur foi aux exigences de leur vie intellectuelle, elle n'aurait, sans doute, pas porté très loin; mais l'initiative des intellectuels rencontrait, au début du XVIe siècle, des conditions qui devaient la favoriser, qui allaient l'étendre et la préciser.

Le Pape n'avait point accompli dans l'Eglise les améliorations que les plus éclairés des fidèles lui réclamaient depuis si longtemps et qu'ils avaient cherché à lui imposer au XIVe et au XVe siècles; mais ce n'était pas parce qu'elles étaient devenues inutiles et, en fait, elles n'avaient jamais paru plus nécessaires qu'au temps où commence l'agitation de la Préréforme. Les Etats Généraux de Tours, en 1484, les présentent comme le vœu de la France entière, en constatant que les clercs « *qui doivent estre la forme, l'exemple et le mirouer des autres* », demeurent fort au-dessous des laïques pieux et ne font même pas honnêtement leur métier. Le mal n'existe pas qu'en France et il ne se borne pas à la négligence dans les fonctions ecclésiastiques : trop de clercs ne résident pas, pratiquent la chasse aux bénéfices, ou mènent une existence scandaleuse. Le haut clergé vit dans le luxe et l'opulence, se conformant ainsi de son mieux à l'exemple parti de Rome, et il méprise le petit, qui végète ordinairement, du moins celui des campagnes, dans l'indigence et l'ignorance. A la fin du XVe siècle, on remarque que, même dans le diocèse de Paris, les clercs ruraux sont à peine en état de célébrer le culte et d'administrer correctement les sacrements; ils paraissent incapables de prêcher et ont accoutumé d'ânonner quelques méchants sermons, composés on ne sait par qui, vides de bonne doctrine et pleins d'histoires saugrenues.

Certains écrivains catholiques d'aujourd'hui, tout en

confessant cette dégradation du clergé, pensent la justifier en disant qu'elle correspondait à celle des laïques d'alors, car, au fond, les gens ont toujours la religion et l'Eglise qu'ils méritent. Assurément; et il n'est pas niable que la société du xve siècle et du début du xvie n'apparaisse comme très corrompue, si on la considère dans ses hautes classes, et que la religion des basses classes ne semble bien grossière; mais on incline à croire que l'Eglise est en grande partie responsable de cette dépravation et de cette superstition, quand on constate que l'Inquisition ne réclame qu'une orthodoxie d'apparence, et qu'au surplus crimes et péchés n'ont plus guère d'autre importance ecclésiastique que de représenter une abondante source de revenus pour les vendeurs d'absolution. L'hérétique vertueux monte au bûcher et disparaît; l'orthodoxe corrompu se confesse et paie : Dieu et l'Eglise y doivent trouver également leur compte. Le dérèglement des laïques n'est pas non plus cause de l'étroitesse d'esprit et de la niaiserie des théologiens, de ceux, par exemple, qui disputent gravement en Sorbonne contre Ramus à propos de la prononciation de *quisquam* et de *quamquam*, et prétendent que contester leur manière de dire revient à offenser la religion.

Ce ne sont pas non plus les laïques qui obligent les clercs à organiser, pour faire justifier par le ciel lui-même la pratique des indulgences et leur efficacité, des farces abominables comme celles qui font scandale sous François Ier. Un des aumôniers du roi et un docteur en Sorbonne ne font-ils pas apparaître dans un couvent mal tenu, celui des religieuses de Saint-Pierre, à Lyon, l'*esprit* d'une sœur qui s'est enfuie de la maison, pour vivre dans la débauche, et a fini misérablement? Repentie d'outre-tombe, elle fait ses confidences à une religieuse dont on admirait jusqu'alors la « simplesse » et profère en public, et sous le contrôle d'un évêque, les plus rassurantes déclarations touchant l'existence du purgatoire et la merveilleuse vertu des indulgences pour en ouvrir

les portes. L'histoire reçoit par toute la France une publicité profitable. Elle n'est pas la seule de ce genre qui ait couru en ce temps-là et le clergé abuse de la crédulité populaire, pour tirer argument et avantage des apparitions de revenants et autres diableries. D'aucunes sont assez retentissantes pour que les autorités de justice s'en mêlent, et assez mal agencées pour qu'elles y découvrent une supercherie et qu'elles sévissent.

Il est du reste remarquable que le relâchement des mœurs, tout autant des clercs que des laïques, n'atteint pas d'ordinaire la foi. La piété populaire reste très vive et très profonde à la fin du xve siècle; les pèlerinages attirent foule; les drames sacrés sont suivis avec le même empressement et la même émotion qu'autrefois; les confréries pieuses se multiplient; les livres édifiants trouvent de nombreux acheteurs; on s'intéresse aux prophéties qui circulent et annoncent le retour prochain de Constantinople à la chrétienté. Le seul désir de la réforme de l'Eglise et des mœurs chrétiennes, partagé souvent par ceux-là même qui avaient le plus besoin de se réformer, suffirait à prouver combien le sentiment chrétien, tel que la tradition occidentale l'a fondé, pénètre encore la vie des hommes. Qu'un moine éloquent monte en chaire et parle, il est sûr de trouver un auditoire vibrant et tout prêt à traduire en actes et en gestes les conseils qu'il lui donne. J'ai déjà nommé Jérôme Savonarole, qui fut durant plusieurs années le directeur de conscience de Florence; dans la seconde moitié du xve siècle, Olivier Maillard et Jean Raulin, pour m'en tenir aux plus connus, obtiennent en France une renommée qui n'égale pas, assurément, l'autorité du dominicain italien, mais qui leur assure une sérieuse influence. Ils répandent sans se lasser, dans une langue familière et vigoureuse, devant les fidèles assemblés, de rudes invectives contre les abus du clergé, les indulgences, les vices de Rome, et ils réclament hautement la réforme nécessaire. Ce ne sont point proprement des

humanistes, mais des religieux zêlés, formés par la philosophie scolastique et qui ont quelque connaissance des bonnes lettres.

D'ailleurs le Pape, en se dérobant devant la lourde tâche de la réforme, n'avait pas découragé toutes les initiatives individuelles de chercher à réaliser dans l'Eglise au moins des améliorations partielles. Il faut pourtant convenir que les tentatives faites en ce sens, ou n'ont pas réussi, ou sont demeurées trop restreintes, ou n'ont pas su se rendre très sympathiques.

Tout au courant du xv[e] siècle, plusieurs ordres monastiques ont essayé de se réformer, les Clunisiens d'abord et, à leur suite, les Cisterciens et les Mendiants. L'ordre des *Minimes*, fondé par le célèbre ermite Calabrais, saint François de Paule (+1507) apporte aux autres l'exemple d'une ferveur toute neuve et d'une règle rigoureuse strictement suivie. Néanmoins les quelques résultats atteints ne durent guère. A la veille de la Réformation protestante, cette superficielle restauration des couvents n'est plus, pour la plupart d'entre eux, qu'un souvenir, et ils sont retombés à ces trompeuses apparences de vie régulière, sous lesquelles se développent à leur aise toutes les fantaisies individuelles et tous les désordres; sans compter les interminables et scandaleuses querelles d'ordre à ordre. Une fois de plus la réforme des monastères n'a pas réussi. Au reste son succès, même très durable, n'aurait pas résolu le problème qui se posait pour l'Eglise, non plus que ne le résolvait l'ascétisme édifiant de quelques notables universitaires de Paris, un Quentin ou un Standouck. Il ne suffisait plus, en effet, d'obtenir de quelques individus isolés une vie méritoire dans le siècle ou hors de lui; il s'agissait, je l'ai déjà dit, d'une révision complète de l'économie de l'Eglise et de la foi.

Les grands hérétiques, Wyclef, Huss, Jérôme de Prague, par exemple, l'avaient bien senti et ils étaient résolument entrés dans la voie où s'engagèrent à leur tour les maîtres de la Réformation. Mais, lorsque ces

précurseurs s'étaient levés, les temps n'étaient pas encore accomplis pour leur œuvre, et c'est pourquoi ils n'avaient pas entraîné le vaste assentiment qui, seul, pouvait assurer le triomphe de leurs idées. Depuis leur mort cependant, les opinions de beaucoup de chrétiens réfléchis évoluaient rapidement dans le sens de ces idées-là. D'abord parce que la persistance du mal et l'impuissance de l'Eglise à le guérir, leur faisaient chercher des remèdes plus actifs que les pauvres topiques ecclésiastiques. En second lieu parce qu'avec l'imprimerie se répandait la connaissance de la Bible [1], par laquelle se modifiait nécessairement la représentation du christianisme dans l'esprit de ceux-là qui s'appliquaient à regarder, à comprendre et à comparer. Enfin parce que le changement des méthodes et du sens des études dans les collèges préparait une génération fort mal disposée pour l'esprit médiéval qui avait présidé à l'organisation de l'Eglise officielle et, pour autant, de la doctrine orthodoxe.

III

C'est pourquoi lorsque Luther prit son départ sur la question des indulgences, parce que l'abus qu'en faisait alors Rome provoquait spécialement son zèle, il se trouva dès l'abord entraîné beaucoup plus vite et plus loin qu'il ne le voulait sans doute, par inévitable conséquence et de la préparation de son milieu, et des actions engagées avant lui. Critiquer à fond les indulgences et leur justification, c'était, bon gré mal gré, poser le problème du pontificalisme tout entier. Pour le résoudre, il fallait remonter dans la tradition de l'Eglise au delà des limites du Moyen Age et se représenter la chrétienté

1. De 1450 à 1517 paraissent en Allemagne plus de vingt éditions de la Vulgate complète, plus de trente en Italie, une dizaine en France; en même temps des traductions en langue vulgaire se produisent un peu partout, et aussi des commentaires qui cherchent au moins à expliquer le sens littéral du Livre.

sans Pape. Cependant, le Pontife romain tint tête au moine allemand qui, lui-même, devint aussitôt, sans même le souhaiter, le noyau de cristallisation de toutes les idées d'opposition au clergé romain, de tous les désirs de réforme épars en Allemagne, et, du coup, le débat s'élargit. Ce fut comme une vérification générale des justifications romaines et des prétentions de l'orthodoxie, et alors la vieille semence de Wicleff et de Huss leva vigoureusement un peu partout dans les pays germaniques et bientôt en France. La logique et la tradition du passé chrétien retrouvé s'unirent pour l'affirmer.

En même temps, les Réformateurs, sentant l'impossibilité, en leur temps, de se débarrasser par la solution ascétique, c'est-à-dire par la vertu du théorique célibat romain, du problème sexuel, que le dérèglement des mœurs du clergé posait devant eux, adoptèrent la solution qui les ramenait aux origines de l'Eglise et autorisèrent le mariage des prêtres. C'est là un point sur lequel Rome n'a jamais cédé, non seulement parce qu'elle a pu se croire liée par tant de décisions pontificales contre le nicolaïsme et le mariage de ses clercs, mais encore et surtout parce qu'un instinct très sûr l'avertit du danger que l'abandon du célibat canonique ferait courir à sa domination. Cependant sa résistance jeta dans le camp des Réformateurs une partie notable de ses propres soldats. Et ainsi la querelle entre les Réformés et Rome en vint peu à peu à reprendre et comme à résumer toutes les controverses du passé, au regard de la direction, de l'orientation générale et de l'esprit de l'Eglise.

D'autre part, en ce temps où les assises de la société étaient encore chrétiennes, où l'ordre social tout entier paraissait réglé, consolidé, maintenu par l'Eglise, contester son magistère et prétendre faire de la Bible la règle de la foi et de la vie, ne pouvait manquer de provoquer de redoutables conséquences sociales. On a très justement observé que toutes les fois que le peuple

a pris le Livre en main et qu'il l'a lu, en y cherchant la norme de sa conduite et le catéchisme de ses droits, c'est le principe d'une action révolutionnaire qu'il y a trouvé. La proclamation de l'égalité des devoirs et des droits en Dieu lui paraît si naturellement entraîner l'égalité sociale, au moins la réprobation de la tyrannie et du servage! Au courant du XV[e] siècle et au début du XVI[e], plusieurs mouvements populaires s'étaient déjà produits en Allemagne, réflexes à la fois de la misère matérielle, de l'oppression et du mécontentement religieux. En 1525 la révolte de Luther, au nom de l'Evangile, retentit en un écho formidable dans les masses profondes des campagnards, et, soulevés par une sorte de fureur, où l'exaltation religieuse et la haine sociale entraient sans doute pour parts égales, ils se portèrent à de terribles excès.

Rien n'est plus curieux, de ce point de vue, que la levée des Anabaptistes de Munster autour de Jean de Leyde (1534-35). Ces hommes, violents par nature, et assoiffés des jouissances matérielles qu'ils avaient jusqu'alors vainement désirées, prétendirent restaurer par la force la société dont ils croyaient voir la loi dans la Bible. Il va de soi qu'ils versèrent promptement dans l'insanité sanglante. Une violente réaction, encouragée par Luther lui-même, ne tarda point à s'organiser dans les classes dirigeantes contre ces soulèvements d'en bas, et le peuple, finalement, ne gagna rien à ce que l'autorité religieuse de l'Eglise passât aux mains des princes séculiers; ce qui fut le principal résultat politique et social de la Réformation, à peu près partout où elle réussit. Et quand je dis qu'il n'y gagna rien, je n'entends pas seulement parler de sa liberté, de ses libertés si on préfère, auxquelles l'autorité religieuse du prince, désormais plus directe, plus immédiate, ajouta une contrainte de plus; je songe à la liberté religieuse elle-même, puisque ce devint un devoir strict pour les sujets de penser et de croire comme leur prince. *Cujus regio hujus religio* devint l'adage courant de la politique

religieuse dans les pays réformés[1]. Et ainsi la Réformation manqua l'œuvre d'émancipation politique et sociale qu'elle semblait impliquer, que les simples, très logiquement, avaient attendue d'elle et avaient cherché, selon leurs moyens, à lui faire produire.

IV

Son œuvre religieuse considérée en elle-même ne s'explicita pas non plus comme on aurait pu croire qu'elle le ferait; je veux dire comme il nous semble aujourd'hui logique qu'elle eût dû le faire. Les Réformateurs prétendaient, de très bonne foi, restaurer le christianisme authentique; en réalité, ils organisèrent des systèmes doctrinaux plus ou moins nouveaux et tels que les réclamaient les hommes dont ils personnifiaient eux-mêmes les aspirations religieuses. Ils organisèrent aussi de nouvelles Eglises pour servir de cadres à la vie religieuse qu'ils rêvaient. Au fond, systèmes et Eglises nous semblent beaucoup moins libérés du médiévalisme que ne le croyaient leurs auteurs; ce n'est pas d'un seul coup qu'on se débarrasse du passé. L'œuvre fut accomplie par des intellectuels, mais des intellectuels bien moins avancés dans les voies de la critique que la plupart des grands humanistes d'Italie, des intellectuels croyants, qui cherchèrent à *expliquer leur foi par leur raison et non à la contrôler par elle*. C'est pourquoi ils demeurèrent très conservateurs au regard de la dogmatique orthodoxe et c'est pourquoi aussi les simples, sans toujours les bien suivre dans les détours de leurs raisonnements, acceptèrent en si grand nombre leurs

1. C'est en Angleterre, sous Henri VIII, que s'étale le plus cyniquement la tyrannie religieuse d'un prince qui se dit réformateur : il poursuit et, au besoin, met à mort les catholiques comme *papistes* et les protestants proprement dits comme *hérétiques*. On n'est dans la vérité et la sécurité qu'en acceptant en rigueur son credo et toutes ses prétentions *pontificales*.

conclusions. Ils y avaient été, du reste, préparés par la lente et persistante action sur eux de la vieille idée de Réforme, d'où les Réformateurs, eux aussi, étaient partis pour glisser peu à peu aux hardiesses doctrinales.

Les adhérents vinrent aux Eglises réformées en nombre inégal selon les pays : ce fut affaire de tempérament individuel, de milieu, de circonstances. Leurs groupes, peu compacts dans les pays proprement latins, l'Italie et l'Espagne, n'y tinrent pas longtemps contre les efforts énergiques de l'Eglise, aidée des autorités publiques[1]. Il en fut tout autrement dans les pays germaniques parce qu'un grand nombre de princes jugèrent de leur propre intérêt de les aider. La France[2] se partagea, inégalement, entre le calvinisme et la vieille orthodoxie, et cette division ne tarda pas à engendrer, de même qu'en Allemagne, des luttes fratricides, que des compétitions politiques compliquèrent et prolongèrent.

Mais ce qu'il nous importe de noter pour le moment, c'est que les protestants n'arrivèrent point à s'émanciper entièrement des traditions qu'ils auraient dû logiquement rejeter. Ils ne se libérèrent même pas tout à fait de la scolastique. Les polémiques sur des questions extérieures et réellement accessoires, où ils se trouvèrent jetés par la force des choses et qu'ils ne surent pas éviter à leurs propres Eglises, les difficultés diverses qu'ils rencontrèrent, et, par dessus tout, l'hypnose d'un long atavisme, qu'ils n'eurent pas la force de secouer, les détournèrent de ce qui nous paraît aujourd'hui l'essentiel : l'examen rigoureux et impartial des postulats fondamentaux de la foi traditionnelle. Toutefois, pour justifier la hardiesse qu'ils eurent de choisir dans le corps doctrinal de l'orthodoxie catholique et dans le faisceau de ses pratiques, tout autant que pour fonder

1. Cf. E. Rodocanachi, *La Réforme en Italie*. Paris, 1920 et 1921, 2 vol. ; Hermelink, *Reformation*, p. 154 et s.

2. Hermelink, *Op. cit.*, p. 157 ; A. Autin, *L'échec de la Réforme en France au XVIe siècle*. Paris, 1918.

le droit à vivre de leurs Eglises, ils posèrent un principe fécond, dont les inévitables conséquences les auraient épouvantés s'ils les avaient prévues : c'est à savoir que la Vérité est enclose toute dans l'Ecriture, où chacun la peut *librement* chercher.

Tous les progrès accomplis par la science critique, touchant l'histoire et la vie chrétiennes, sortent directement de ce *principe de libre examen.* Il ne va à rien moins qu'à ruiner de fond en comble, et préjudiciellement, toute théologie d'autorité et toute dogmatique « objective », attendu que l'Ecriture ne présente pas à tous ses lecteurs la vérité sous les mêmes espèces, ni avec le même caractère d'évidence. Les Réformateurs ne comprirent pas, bien entendu, toute la valeur émancipatrice du principe que les nécessités mêmes de l'*existence* leur imposaient, plus qu'ils ne s'attachaient spontanément à lui. C'est pourquoi ils ne parvinrent guère qu'à se débarrasser du magistère de Rome et ils continuèrent à croire aux grandes affirmations dogmatiques traditionnelles, qu'ils projetaient sur les textes sacrés en s'imaginant qu'ils les tiraient d'eux. C'est pourquoi également ils se montrèrent si souvent de terribles autoritaires, des persécuteurs aussi rudes, et, en raison, beaucoup moins excusables que les catholiques. Mais il ne leur appartenait pas de barrer définitivement, et où ils le jugeaient bon, la route qu'ils avaient ouverte ; l'avenir leur échappait, et il devait expliciter, dans le domaine de la foi, l'entreprise qu'eux-mêmes n'avaient osé pousser que dans celui de la discipline et de l'ecclésiologie.

Le résultat le plus apparent de leur révolte contre la tradition romaine était qu'ils avaient, suivant la pittoresque expression de Nietzsche, frappé le christianisme d'*hémiplégie*, soustrait à l'action du cerveau naguère commun la moitié du corps chrétien. Et, brisant l'Unité catholique, ils avaient dispersé ce qu'ils avaient arraché à Rome de fidèles en Eglises, non seulement incapables

de s'unir en une seule, malgré les efforts qu'elles tentèrent en ce sens, mais encore menacées d'un éparpillement indéfini en sectes plus ou moins singulières. Et c'est pourquoi les catholiques ont de tous temps professé que ces Eglises sont condamnables et réprouvées.

Il convient de remarquer que Luther n'avait point voulu ce résultat déplorable auquel la Réformation aboutit; son intention avait été de réformer l'Eglise, non de l'émietter; toute sa vie il déplora les ruines que son initiative avait causées et il demeura attaché fermement à l'idée catholique. Jusqu'au temps du concile de Trente, les Luthériens ne désespéraient pas du rétablissement de l'union chrétienne, ce qui prouve au moins qu'ils avaient l'illusion tenace. Erasme et divers autres hommes de bonne volonté la partagèrent d'ailleurs avec eux et crurent qu'un peu de bonne volonté réciproque rendrait possible la découverte d'un terrain d'entente, si l'on s'accordait à ne s'attacher qu'aux vérités essentielles de la religion chrétienne. Mélanchton, Grotius et, du côté des catholiques, l'Autrichien Spinola, pour m'en tenir aux principaux, cherchèrent également des formules de conciliation. Au courant du XVII[e] siècle, Bossuet et Leibnitz reprendront les pourparlers dans le même sens.

D'autre part, au courant du XVI[e] siècle, plusieurs tentatives furent faites pour unir en une seule les diverses Eglises réformées; tâche au premier abord plus aisée que l'établissement d'un compromis avec Rome, mais qui ne réussit pas mieux. Les fanatiques irréductibles mis à part, les vrais chrétiens, dans les divers camps, souffraient de cette ruine de l'ancien idéal fraternel sur quoi l'antique Eglise s'était construite, d'autant plus qu'ils en avaient pu mesurer les conséquences pratiques aux désordres et aux violences qui en étaient sortis; mais il n'était plus en leur pouvoir de relever ce qui s'était écroulé[1].

1. Par la suite, l'illusion d'Erasme sera plusieurs fois reprise par des chrétiens d'esprit large et de cœur généreux; inutile de

V

Le protestantisme, si nous groupons — tout artificiellement — sous ce nom l'ensemble des Eglises diverses issues de l'opposition au pontificalisme romain, fera donc à part sa vie dans le monde. Il y occupera, grâce surtout à l'expansion des Anglo-Saxons, une place considérable et il y jouera, soit directement, par l'influence de son esprit et de ses tendances propres, soit indirectement, par les complications d'ordre politique qu'il engendrera, ou les réactions d'ordre intellectuel qu'il provoquera dans « la chrétienté », un rôle souvent de premier plan. Son histoire particulière, sous ces divers aspects, présente un grand intérêt et elle est, en vérité, une des faces principales de l'histoire moderne et contemporaine, mais je n'entreprendrai pas de l'exposer ici; elle mérite d'être étudiée longuement pour elle-même. Du point de vue où je me suis placé pour considérer la vie du christianisme, le seul enseignement que je voudrais essayer de retenir de la vie historique du protestantisme, c'est celui qui ressort de l'étude, même très sommaire, de son évolution.

Malgré des différences sensibles de caractère, d'esprit, de tendances et quelquefois de croyances, les protagonistes de la Réformation et ses théoriciens, Luther, Zwingle, Calvin, John Knox, Mélanchton, Farel, Théodore de Bèze, et même Henri VIII, se ressemblent par plus d'un côté; ne serait-ce que par la haine qui les anime tous contre la double adultération scandaleuse

dire qu'ils ne sortiront pas d'ordinaire des rangs des catholiques, lesquels ne voient vraiment qu'un seul moyen de rétablir l'union : que les protestants confessent leur séculaire erreur et se soumettent au Souverain Pontife. — Cf. C. Woodruff Shields, *The United Church of the United States*. New-York, 1895; en ce moment même (1918) une action, partie de milieux américains, semble s'organiser en vue d'une tentative nouvelle.

que Rome a substituée à l'authentique Vérité chrétienne et à la véritable Eglise du Christ. Tous croient, en effet, qu'il existe une authentique Vérité chrétienne, une Vérité révélée; tous croient qu'il y a une véritable Eglise du Christ, une Eglise prévue, voulue, établie par le Christ; autrement dit, *ils demeurent des dogmatiques* et restent foncièrement attachés à la notion d'orthodoxie. Sans doute ils rejettent la tradition de l'Eglise catholique — beaucoup moins complètement d'ailleurs qu'ils ne se l'imaginent — mais ils attachent à l'Ecriture, à la Bible, la dignité de Livre inspiré intégralement, de dépôt inébranlable des vérités fondamentales et des règles essentielles. Ils les y voient clairement, les uns et les autres, pas tout à fait de même sorte et dans les mêmes termes, mais avec une assurance égale. Et ils ne s'aperçoivent pas que c'est en réalité leur propre hypnose qui anime le vieux texte et y glisse leurs propres croyances. Retrouver dans la Bible l'économie de l'Eglise anglicane, voire celle de l'Eglise luthérienne, ou la dogmatique calviniste, c'est une entreprise qui ne semble guère moins paradoxale que de fonder sur le Livre la règle de foi et l'organisation de l'Eglise romaine tout entière. Les Réformés se sont forgés, dans l'illusion qu'ils remontaient à la « tradition apostolique », la religion que leurs habitudes, leurs sentiments et leur culture réclamaient; rien de plus. En fait, ils n'ont pas admis que l'on contestât leur Vérité plus que Rome ne l'admettait pour la sienne; et c'est bien pourquoi ils ne se sont pas entendus entre eux.

Pourtant ils s'étaient d'abord débarrassés d'une part considérable du dogmatisme romain; c'était là un premier résultat pratique très intéressant; mais surtout — je l'ai déjà noté — il ne leur appartenait pas d'abolir le principe de libre examen dont ils s'étaient aidés pour rejeter le joug du « papisme ». Nées d'une critique étriquée, si l'on veut, et timide, et myope, leurs confessions n'en reposaient pas moins sur la critique; éprises d'abord d'*autorité*, elles n'en sortaient pas moins d'une

révolte contre l'autorité; malgré qu'elles en eussent, elles étaient essentiellement *liberté*. C'est pourquoi, dès leur origine et par leur origine même, elles portaient en elles la cause de leur désagrégation prochaine; elles ne pouvaient tarder à reprendre conscience de leur principe. Et cela d'autant plus qu'elles n'appuyaient réellement la nouvelle orthodoxie et leur intolérance doctrinale sur aucune autorité religieuse extérieure à la volonté propre de leurs adhérents.

Assurément une tradition s'est développée dans chaque Eglise, qui a contenu ou canalisé les écarts de l'individualisme religieux; mais elle n'a réussi à le faire que très imparfaitement. Les communautés réformées ne disposaient guère d'aucun autre moyen d'action que l'expulsion, pour empêcher leurs fidèles de s'avancer pour leur propre compte dans la voie ouverte par les Réformateurs, d'interpréter à leur tour et à leur guise le texte saint, norme unique de la foi. Aussi le *biblisme* protestant s'est-il montré étrangement fécond en schismes, qui ont éparpillé ses Eglises en *confessions* particulières, indéfiniment. Là où les Eglises ont pu acquérir qualité d'organes officiels de la vie publique et se consolider de l'appui de la puissance séculière, elles ont à peu près évité l'éparpillement *matériel*. Dès que cet appui leur a manqué et que le don de la liberté, toujours mortel aux orthodoxies, leur a été imposé, elles ont connu le pullulement des sectes dissidentes. C'est le phénomène le plus frappant que nous offre la vie religieuse des Etats-Unis; mais il tient beaucoup plus à la nature même et aux principes fondamentaux des Eglises réformées qu'à la mentalité américaine. Jusque dans celle de ces Eglises qui, par son organisation et sa discipline, et même, dans une certaine mesure, par son esprit, ressemble le plus à l'Eglise romaine, je veux dire l'Eglise anglicane, les symptômes de scission, au moins ceux de profondes divergences doctrinales, deviennent chaque jour plus visibles.

En fait, le *biblisme* dogmatique de la Réformation, qui

aura exercé sur des peuples entiers, spécialement sur les Anglais et les Américains, une influence profonde, au point de devenir un élément fondamental de leur caractère national, ne se sera intégralement maintenu que le temps qu'il aura fallu à la critique biblique pour prendre conscience d'elle-même, s'organiser sommairement, s'essayer et prendre son essor. A partir de ce moment-là, qui coïncide avec la dernière partie du XVIIIe siècle, il commencera à se disloquer lentement et sa ruine se marquera mieux à mesure que la science exégétique s'enhardira et poussera son progrès.

Le point d'aboutissement fatal de l'évolution protestante, dans quelque confession qu'on la considère, c'est l'*adogmatisme* et c'est la *religion personnelle* : « *Ce que nous en retenons* — des croyances chrétiennes — *pour notre compte personnel, c'est ce qui nous en paraît vrai en dehors de toute autorité surnaturelle* », écrivait naguère Albert Réville[1]. Voilà une formule où s'enferme le grand principe du protestantisme libéral, vers lequel, irrésistiblement, évoluent plus ou moins vite tous les protestantismes. Il est trop clair qu'elle ne saurait pas plus s'accommoder de la doctrine de Luther ou de Calvin que de celle de saint Thomas d'Aquin. A son jugement, les « états doctrinaux » du passé représentent tout simplement les étapes successives de la vie chrétienne, qui les dépasse en durant. « *Le christianisme, empruntant toujours ses formes au milieu dans lequel il se réalise, après les avoir subies un temps, s'en dégage par la suite, triomphe des éléments inférieurs et temporaires qui l'enchaînaient, et manifeste d'âge en âge une indépendance plus grande et une plus pure et plus haute spiritualité.* » C'est en ces termes qu'Auguste Sabatier[2] posait cette grande vérité de l'évolution chrétienne, dont sa propre religion lui paraissait le terme naturel, nécessaire et,

1. *Hist. du dogme de la divinité de Jésus-Christ*, p. 16.
2. *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*. Paris, 1897, p. 218.

d'ailleurs, précaire, puisque *demain* le dépassera. Et c'est pourquoi il disait encore : « *Non seulement le christianisme n'a jamais été mieux compris que de nos jours, mais jamais la civilisation ou l'âme de l'humanité, prises dans leur ensemble n'ont été plus foncièrement chrétiennes.* » Sans doute, mais à la condition que l'on consente à identifier les vues de la théologie libérale avec l'*essence* du christianisme de l'histoire et c'est là une confusion scientifiquement impossible, ainsi que Loisy l'a victorieusement établi dans son livre, célèbre *L'Evangile et l'Eglise*, contre Harnack et son *Essence du christianisme*.

Ce n'est donc pas au christianisme apostolique que nous ramène l'évolution des Eglises réformées sur le terrain de la doctrine et de l'esprit ; c'est à une religion personnelle, qui s'inspire des nécessités intellectuelles et morales d'aujourd'hui et qui organise ses interprétations des vieux textes, de tous les faits du passé chrétien, en fonction de ces tendances, désormais libérées de la contrainte de l'autorité. Rien n'est plus difficile, souvent, que de déterminer au juste ce que croit un protestant, et la même communauté peut enclore toutes les nuances, depuis une foi très voisine de celle d'un catholique intelligent, jusqu'au laxisme, qui ne se distingue guère de l'agnosticisme que par de bien faibles nuances. Le plus ordinairement, le protestant que ne rétrécit pas les fâcheux préjugés d'une culture médiocre ne voit plus dans le Christ que le Maître, divinement inspiré, de la morale parfaite et de la religion de l'Esprit; l'Homme de qui procède légitimement, vers un idéal providentiel, une humanité meilleure que la païenne et qui se perfectionne elle-même d'un constant effort, dans les voies que le Seigneur a ouvertes. Maintenant comment définir au juste la source de l'inspiration de ce Maître incomparable? Qu'est-ce que Dieu et dans quel rapport convient-il de le placer avec le Iahwé de la Bible? Quelle idée faut-il se faire de sa personnalité? Est-il seulement très sûr qu'il en ait une? Autant de questions, entre beaucoup

d'autres du même ordre, sur lesquelles il est souvent bien difficile de se mettre au clair quand on essaie de saisir ce que tel ou tel protestant instruit et réfléchi, *et qui continue de se dire chrétien*, peut bien garder encore de croyance précise au fond de sa conscience religieuse. Les réponses varient d'homme à homme du tout au tout et nous en sommes venus au moment où chacun se fait, *sous l'étiquette chrétienne*, une religion à sa mesure et selon ses besoins.

La leçon qui ressort pour nous de cet éparpillement des Eglises réformées et de cet effritement de la doctrine chrétienne protestante, c'est, à n'en pas douter, la suivante : dès le XVI[e] siècle la dogmatique sur laquelle reposait le christianisme occidental ecclésiastique, le christianisme théologique officiel, était virtuellement caduque et périmée. Dans les communautés protestantes, où elle ne trouvait pas, pour se soutenir, l'appui d'une organisation traditionnelle très forte et d'une autorité centrale très sûre de sa volonté et de ses intentions, elle a promptement périclité. La simplification, l'espèce d'ébranchage, que les Réformateurs lui ont d'abord fait subir, s'est très vite révélée insuffisante; une mise au point beaucoup plus révolutionnaire était indispensable. Les hommes d'alors ne l'ont pas compris et la suite des événements a mis leur erreur en lumière. En corollaire : si la doctrine et la pratique catholiques, qui, elles, n'ont subi aucune simplification, ont duré et durent encore, ont résisté et résistent à la dislocation, encore beaucoup mieux que leurs rivales, ce n'est pas à leur valeur propre plus haute, à leur vérité intrinsèque plus forte qu'il en faut rapporter le mérite ; c'est à l'effort de rassemblement, à la capacité de contrainte et de maintien de l'Eglise romaine. C'est par cette Eglise et en elle que le christianisme médiéval a prolongé son existence intégrale jusqu'à nous ; et ce n'est pas un mince mérite que d'avoir gagné pareille gageure, ne fût-ce qu'en apparence.

CHAPITRE X

La Réforme catholique; les Jésuites et le Concile de Trente[1].

I. *L'Eglise résiste à la Réformation.* — La Papauté et ses auxiliaires. — Les ordres nouveaux. — *La Société de Jésus.* — Son activité, son esprit, son rôle. — Dans quelle mesure elle paraît originale. — Sa passion de l'action.

II. *Le Concile de Trente.* — L'action des Jésuites. — Ils sont les ouvriers du pontificalisme. — Le Concile abdique sa suprematie au profit du Pape. — Les Jésuites font prévaloir le thomisme dans la définition de l'orthodoxie. — Précautions prises contre les influences du dehors. — Sixte-Quint et l'organisation des Congrégations romaines.

III. *Résultats de la Réforme catholique.* — La lutte contre le protestantisme. — Transformation du clergé. — Discipline imposée aux fidèles. — Valeur religieuse de ces résultats; pour les élèves des Jésuites; pour les fidèles du commun. — Prédominance de la pratique sur l'esprit. — Consolidation de la superstition. — Dangereuses concessions aux apparences.

IV. *La suprême imprudence.*— L'immobilisation de la foi orthodoxe dans les formes théologiques du passé. — Comment elle a fermé l'avenir au catholicisme romain.

I

Pas plus au XVIe siècle que de nos jours, quand surgit la crise moderniste, l'Eglise catholique romaine ne subit sans réagir l'assaut de ses adversaires; le danger suscita en elle des dévouements invincibles ; elle rassembla ses forces et son énergie, et décisives furent les mesures de

1. H. Hermelink, *Reformation und Gegenreformation*, §§ 37-39.

défense qu'elle prit. Décisives du moins en ce sens qu'elles limitèrent le dommage causé par la Réformation protestante, le réparèrent en partie et, surtout, en rendirent le retour plus difficile.

Il allait de soi que l'organisation et la conduite de la résistance vînt de la Papauté, puisque c'était elle qui se trouvait, d'abord et directement, menacée par l'effort des Réformés. Toutefois, si consciente qu'elle fût du péril et si résolue à tenter contre lui une contre-attaque vigoureuse, elle ne l'aurait peut-être pas surmonté toute seule; mais la nécessité créa l'organe : des ordres monastiques nouveaux (Théatins, Feuillants, Oratoriens, etc.), se fondèrent, prêts à la lutte pour les intérêts catholiques, et l'un d'eux, la Société de Jésus, s'adapta merveilleusement aux besoins que les circonstances semblaient imposer à l'Eglise [1].

Soumis à une réglementation minutieuse et méthodique, à laquelle n'échappait aucun des aspects de leur vie, conduits par un autoritarisme inexorable et vraiment effrayant, mais qu'ils acceptaient comme la marque originale et la supériorité de leur ordre, les Jésuites firent front partout, à toutes les attaques, avec un zèle et, généralement, avec une compétence admirables. Ils prêchèrent aux hommes de toutes conditions, en s'adaptant à leur état d'esprit, en ménageant leurs préjugés et jusqu'à leurs superstitions; ils s'emparèrent de la direction de conscience de la plupart des personnages haut placés dans le monde catholique; ils enseignèrent dans les Universités et peuplèrent les collèges; ils tinrent tête, par la plume et la parole, aux docteurs Réformés; ils firent de persévérants efforts pour reprendre et ramener

1. Je rappelle que la célèbre Compagnie est sortie de l'initiative de l'Espagnol Ignace de Loyola (né en 1491). Il jeta les fondements de la Société à Paris, en 1534, et obtint, avec quelque peine, l'approbation du Pape en 1540. A la mort d'Ignace (1556) les Jésuites possédaient déjà plus de cent maisons ou collèges et comptaient un millier de membres des divers degrés de leur hiérarchie.

au bercail les brebis dérobées, en même temps qu'ils en allaient chercher d'autres parmi les infidèles, dans la vieille Asie, comme dans les terres à peine explorées du Nouveau Monde; partout soldats du Christ et milice dévouée à son vicaire. Leur installation dans l'Eglise a porté des conséquences dont il serait sans doute difficile d'exagérer l'importance et on a très justement dit « qu'on ne peut rien comprendre au système catholique d'aujourd'hui, si l'on n'a pas toujours présent à l'esprit ce fait que, depuis 1540, il y a à Rome, à côté du pape blanc, un pape noir »; un pape noir qui proclame, comme son plus beau titre de gloire et comme le plus impérieux de ses devoirs, son absolue soumission à l'autre; mais qui, en toute occasion son conseiller inévitable et très puissant, a souvent été pour lui un maître[1].

Toutefois n'exagérons rien et ne prenons pas au pied de la lettre les opinions inconsidérées, qui traînent partout, sur la profonde originalité des Jésuites, pas plus que les légendes horrifiques sur leur machiavélique habileté politique, leur inépuisable astuce et les capitulations de leur morale devant les intérêts de « la plus grande gloire de Dieu », laquelle s'en trouve parfois assez compromise. Je n'entends pas que ces légendes ne reposent sur rien et que des calomnies toutes pures expliquent la genèse du mot *jésuitisme*; mais je dis qu'on aurait tort de juger l'ordre d'après les opinions de nos libéraux du siècle passé et dans l'esprit du *Juif Errant* d'Eugène Suë.

Prenons garde d'abord que les modalités diverses de l'activité des Jésuites ne leur sont point particulières. D'autres moines avant eux les avaient réalisées; mais, à vrai dire, aucun ne les avaient jamais totalisées aussi

1. Cf. H. Boehmer, *Les Jésuites* (trad. Monod). Paris, 1910; dans Macaulay, *History of England from the accession of James II*, t. II, ch. VI, on trouvera quelques pages très suggestives sur l'esprit de la Société de Jésus.

bien. D'autre part, il n'est pas douteux qu'Ignace de Loyola, leur fondateur et qui marqua leur Compagnie des caractères essentiels qu'elle a depuis conservés, était un génie à la fois mystique et pratique d'espèce assez rare, mais il n'était point unique en son temps. Il s'apparentait même beaucoup plus étroitement qu'on ne le croirait au premier abord à un Luther et à un Calvin. Il ne faut pas que la dissemblance des réalisations auxquelles leurs tempéraments particuliers et des circonstances différentes les ont conduits, eux et lui, nous empêche de voir cette vérité, ni de constater que c'est maintes fois aux mêmes *sources* mystiques que les grands Réformateurs et Ignace ont puisé. On s'est étonné souvent de la rigueur de la soumission au Pape, que réclamait le quatrième vœu imposé par Loyola à ses moines, et aussi de cette acceptation aveugle de toutes les décisions de l'Eglise qui s'affirme comme une nécessité absolue dans les *Exercices spirituels*. Le Jésuite doit confesser qu'est noir l'objet que le témoignage de ses yeux lui montre blanc, si l'autorité ecclésiastique dit qu'il est noir [1]. Il y a là certainement un excès et une surenchère, mais leur apparente absurdité et leur tyrannie ne sont point imputables entièrement à une inspiration particulière d'Ignace; il a tendu d'instinct, et comme nécessairement, à réagir contre les désordres de tout genre produits par l'ébranlement du principe d'autorité dans l'Eglise et dont le scandale l'offensait. Sa nature excessive a poussé l'effort plus loin que d'autres restaurateurs de la discipline, mais dans le même sens. En vérité historique, la Société de Jésus nous apparaît comme l'explicitation, l'achèvement, dans la perfection du genre, du monachisme médiéval, et comme le produit logique de son temps. Aussi bien, les mérites propres de son fondateur n'en semblent point diminués.

1. *Si quid quod oculis nostris apparet album, nigrum illa (Ecclesia) esse definierit, debemus itidem quod nigrum sit pronuntiare.*

Toutefois, dans sa pensée, les Jésuites ne semblaient point destinés à être tout à fait ce qu'ils sont si promptement devenus. Il avait, lui, spécialement souhaité d'établir une Compagnie de missionnaires, de propagateurs de la foi chez les infidèles; cette *intention*, ses fils spirituels ne l'oublieront jamais, mais on ne saurait prétendre qu'elle soit restée au premier plan de leurs préoccupations, ou, du moins, qu'elle y soit restée seule. Les circonstances, du vivant même d'Ignace, qui leur céda peu à peu, élargirent vite et diversifièrent le champ de leur activité et ce fut surtout comme les théoriciens, puis comme les agents les plus décidés de la monarchie pontificale, et, d'un autre point de vue, comme les gardiens rigoureux de l'orthodoxie traditionnelle, les conservateurs intraitables du médiévalisme, qu'ils se firent une si large place dans la vie de l'Eglise catholique. Là est le principe des admirations qu'ils ont conquises et la cause des haines qu'ils ont accumulées contre eux même parmi les clercs. Jamais jusqu'alors, en effet, du point de vue de son autonomie, le clergé séculier n'avait rencontré dans l'armée redoutable des congrégations monacales, ennemis plus entreprenants, plus souples et plus tenaces.

« *Développe-toi toi-même*, ordonnait Loyola, *non pour la jouissance*, *mais pour l'action* »; l'action *pour l'Eglise*, bien entendu; et c'est là un précepte qui peut à juste titre passer pour l'expression achevée des intentions pratiques de l'Ordre. Il ne se fixe aucun programme à l'exclusion d'un autre, mais il demeure assez souple pour s'adapter à tous et en déterminer chez chaque individu, par un effort de tous les instants, la réalisation la plus énergique. Il suffit même à pousser, comme irrésistiblement, à la recherche des entreprises nouvelles dont on peut espérer profit pour l'Église ou pour la Compagnie elle-même.

II

Aussi bien quand le pape Paul III se fut, à grand peine et après de longues hésitations, décidé à confier à un concile [1] le soin d'organiser la défense catholique et de raffermir les fondements de l'Eglise, ce fut aux Jésuites qu'il en laissa la conduite. Or, dès cette époque-là et avant même que l'un d'entre eux, Bellarmin, eût mis leurs idées en doctrine arrêtée, ils jugeaient bon que l'Eglise s'identifiât au Pape et croyaient qu'elle ne pouvait être sans lui qu'un corps inanimé. Comment s'étonner alors qu'ils aient tout réglé, tout combiné pour l'avantage et selon l'intérêt du Pontife, dans l'œuvre de réfection entreprise par le concile?

La Réforme de l'Eglise, ils la jugeaient urgente, mais non point dans le sens où on l'entendait d'ordinaire. Loin de penser, comme tant d'autres, qu'elle devait commencer par limiter l'omnipotence du Pape et par réduire la tyrannie accablante de la Curie, ils en voyaient le principe nécessaire dans la reconnaissance sans conditions de l'absolutisme pontifical et dans une centralisation encore plus rigoureuse du gouvernement ecclésiastique. Ils trouvaient même le moyen de justifier l'odieuse fiscalité romaine par la volonté de Dieu. Des modifications dans l'économie de l'Eglise que réclamaient les « novateurs » du siècle précédent et dont le refus par Rome avait provoqué la Réformation, ils ne voulaient pas entendre parler. Grâce à la persévérante énergie d'un d'entre eux, Lainez, la majorité des Pères de Trente se rangea à leur opinion; les *modernistes*, d'abord assez

1. C'est celui de Trente, qui siège de 1545 à 1563, en 25 sessions et avec deux interruptions : l'une de 1549 à 1551, l'autre de 1552 à 1562; son œuvre se résume en deux livres, indispensables à qui veut comprendre le catholicisme moderne : *Catechismus Concilii Tridentini*... et *Sacrosancti et œcumenici Concilii Tridentini... canones et decreta.*

nombreux dans l'assemblée, furent mis en déroute et les autres, maîtres de la décision, désavouèrent leurs ancêtres de Constance et de Bâle, en reconnaissant définitivement la suprématie du Pape sur le Concile. Quand il s'agit de définir la foi orthodoxe et la théologie correcte, la Compagnie de Jésus, attachée au thomisme par la volonté de son fondateur, n'épargna rien pour qu'on le prît comme base de toute la discussion et comme expression parfaite de la Vérité. Ce fut encore Lainez qui fit décider la création des séminaires où les jeunes clercs seraient élevés à l'abri des influences du siècle, dans la bonne doctrine, et suivant des méthodes uniformes.

Partout, dans l'œuvre du Concile de Trente, et plus généralement, dans la Réforme catholique tout entière, se retrouve l'initiative et l'esprit des Jésuites : dans l'institution de l'Index, destiné à garder les fidèles des lectures dangereuses; dans la rédaction d'un catéchisme, où la foi se fixe en formules nettes, sinon lucides, et accessibles, sinon intelligibles, à tous; dans l'établissement de la plupart des *Decreta* qui règlent *ne varietur* les litiges produits devant le Concile; et jusque dans la *Professio fidei*, édictée par Pie IV, en 1564, véritable serment anti-moderniste, formule d'acceptation du Credo de Trente, qui dut être souscrite par les prêtres et les instructeurs de la jeunesse. La contrainte, qui est le grand ressort de la politique des Jésuites, devient la plus solide garantie de l'unité catholique et l'immobilité complète figure son idéal.

L'organe d'exécution indispensable à la réussite du vaste plan de réforme établi par le Concile, sortit de la volonté énergique de Sixte-Quint (1585-1590), qui réorganisa l'administration centrale de l'Eglise et institua ces fameuses Congrégations romaines, naguère remaniées par Pie X; Commissions et Conseils spécialisés auxquels aboutissent les affaires tant soit peu importantes du monde catholique tout entier, par quoi le Pape

tient dans sa main souveraine à peu près toute la pensée et toute l'activité des fidèles[1].

III

Un si grand effort de rassemblement ne resta point vain. Si le protestantisme ne fut pas détruit, il fut du moins partout contrebattu; il recula partout et même, de quelques pays, tels l'Italie et l'Espagne, il disparut. Installés, comme dans deux forteresses inexpugnables, en Autriche et en Pologne, les Jésuites établirent un véritable siège de l'Allemagne et ils mirent en œuvre tous les ressorts imaginables, depuis les efforts de leurs régents jusqu'aux combinaisons politiques de leurs diplomates et aux complaisances des princes formés par eux, tels l'Empereur Ferdinand II, pour y restaurer la puissance catholique. Il ne faudra rien moins que la guerre de Trente ans et le jeu d'intérêts nationaux qui leur échappaient, pour les empêcher de réussir tout à fait. D'autre part, le clergé s'épura; ses mœurs devinrent meilleures, son zèle plus vif, sa compétence sacerdotale plus sûre et plus large; il reprit une grande influence sur les laïques et il s'efforça de les tenir en main, en leur imposant la pratique de la confession fréquente et des exercices pieux réguliers. Pour plus de deux siècles, l'éducation et la culture intellectuelle redevinrent catholiques dans tous les pays d'obédience pontificale, plus rigoureusement qu'elles ne l'avaient peut-être jamais été.

Sur ce point, d'ailleurs, il faudrait tenir compte de quelques distinctions, car les résultats ne furent pas partout de la meilleure qualité *religieuse*. Par exemple, ce furent les Jésuites qui s'appliquèrent particulièrement à la formation des enfants des hautes classes, noblesse et bourgeoisie, dans les collèges qu'ils ouvrirent partout

1. De Hübner, *Sixte-Quint*. Paris, 1882, 2 vol.

où ils le purent : ils ne cherchèrent point à faire d'eux des théologiens avertis et pas même des chrétiens largement instruits, mais seulement des catholiques inébranlables sur le catéchisme, solidement attachés aux exercices cultuels, inaccessibles aux raisonnements des malintentionnés et dévoués à leurs maîtres. Cette pédagogie étroite et tendancieuse a façonné plusieurs générations de *bien-pensants* selon l'idéal de l'Ordre ; il est moins certain qu'elle leur ait permis d'expliciter toutes les aspirations de leur sentiment religieux, ou seulement de développer leur personnalité religieuse ; mais là n'était point l'essentiel pour leurs éducateurs.

D'autre part, si toute vie intellectuelle, dans les pays catholiques, se trouva de nouveau enfermée dans des cadres religieux — il suffit, pour mesurer la portée de cette reprise, de songer aux caractères généraux de notre littérature classique du XVIIe siècle[1] — notons bien que les simples fidèles ne comprirent pas mieux les dogmes qu'auparavant. Il en fut d'eux comme des enfants élevés par les Jésuites : en les pénétrant de formules et de préceptes, en les pliant aux pratiques, on n'amplifia point leur sentiment religieux; tout au contraire, en l'endiguant étroitement, on le stérilisa.

Nous éprouvons même quelque étonnement à regarder

1. Il y a, au début du XVIIe siècle, spécialement en France, un mouvement de réveil fort intéressant du sentiment religieux, dans une élite de chrétiens. C'est le temps où la Mère Angélique se manifeste à Port-Royal; la fameuse *journée du guichet* se place le 25 septembre 1609; c'est aussi le temps où de très belles âmes chrétiennes s'épanouissent, avec saint François de Sales, sainte Jeanne de Chantal, saint Vincent de Paul, le P. de Bérulle, fondateur de l'*Oratoire*, les grands Jansénistes, etc... Sur l'activité des *dévots* associés « pour la plus grande gloire de Dieu », dans la première moitié du siècle, cf. R. Allier, *La Compagnie du Très Saint-Sacrement de l'autel. La cabale des dévôts, 1627-1666*, Paris, 1902. Sur les extravagances où peut encore sombrer la religion des simples. Cf. G. Legué, *Urbain Grandier et les possédées de Loudun*[2]. Paris, 1884.

agir les Jésuites, chez les simples sincères et confiants et dans les milieux populaires. Loin d'y combattre les équivoques croyances du Moyen Age, on les voit s'appliquer à les consolider, en donnant de plus en plus d'importance aux pratiques qu'elles avaient engendrées : processions, pèlerinages, démonstrations pieuses de tout genre. C'est tout cela qui, par eux, s'installe officiellement dans la vie chrétienne au premier plan, comme si l'essentiel de la religion leur semblait être ce qui, dans tous les cas, ne saurait représenter que son cadre. Ainsi dans les pays lointains, en Chine ou dans l'Inde, par exemple, consentaient-ils, pour gagner à la foi des convertis d'apparence, et pour s'assurer à eux-mêmes une réalité d'influence, à des combinaisons assez troubles. Elles ne tarderont guère à leur causer de l'embarras, lorsque des maladroits trop zélés les expliqueront aux fidèles d'Occident. La religion que leurs *missions* populaires encourageaient et que leurs *congrégations* pieuses développaient, n'était sans doute pas de la meilleure qualité chrétienne.

On peut encore se demander si l'impulsion donnée par eux à la *marialâtrie* et au culte des saints et des reliques, déjà si encombrants et si *paganisants* dès le Moyen Age, constituait une réaction très heureuse, du point de vue religieux, contre le criblage huguenot de la dogmatique. L'exploitation du mysticisme érotique et féroce de Marie Alacoque (+ 1690) et, par suite, l'établissement du culte public du Sacré-Cœur, à la fin du XVIIe siècle, qui sont également l'œuvre de la Société de Jésus, se tiennent dans la même ligne et exagèrent, s'il se peut, une tendance que de bons catholiques jugent aujourd'hui déplorable.

Il y eut pire pourtant : les Jésuites acceptèrent, pour ainsi dire au titre dogmatique, quantité de superstitions absurdes ; telle la croyance aux sorciers. Ils employèrent à les prouver une énergie et une persévérance affligeantes et dont on aurait du mal à soutenir qu'elles leur font beaucoup d'honneur. Dans la lutte contre la science,

contre l'émancipation de l'esprit humain, je ne dis pas des dogmes fondamentaux, mais de toutes les croyances parasites et stériles de la foi traditionnelle, les Jésuites ont longtemps combattu au premier rang et leur attitude en dit long sur le sens et les intentions, tant religieuses qu'intellectuelles, de la Réforme catholique.

Du point de vue catholique strict, si l'on préfère du point de vue romain, ses résultats pouvaient paraître excellents, puisque le Pape restaurait et même accroissait son pouvoir sur une Eglise plus unie et plus soumise que jamais. Evidemment, il restait hors de cette Eglise bien des hommes qui vivaient autrefois dans son giron; mais elle pouvait espérer les reprendre un jour; elle s'y efforçait et la sévérité du jugement qu'elle portait sur leur orgueil et leur malice la consolait quelque peu de leur désertion. En somme, grâce à l'effort qui l'avait centralisée et disciplinée encore bien plus que réformée, mais qui, du moins, l'avait solidement armée contre les protestants, elle avait échappé dans son ensemble à l'action de la Réformation, qui l'aurait dissoute. Le présent et son lendemain immédiat semblaient sauvegardés pour elle.

IV

Pourtant une terrible imprudence, et qui engageait tout l'avenir, avait été commise à Trente, sous l'influence des Jésuites, inébranlablement assurés de posséder la Vérité définitive. Non seulement la Tradition avait été déclarée l'égale de l'Ecriture, ce qui coupait court à toute tentative de réforme de l'enseignement de l'Eglise dans le sens protestant, mais encore le Concile avait, de ce point de vue traditionnel, tout défini, tout formulé dans la foi; et il avait placé son travail, pourtant bien humain par ses lenteurs et ses hésitations, *sous l'autorité du Saint-Esprit*. S'il demeurait permis d'ajouter à son credo, à la condition que ce fût dans la même

ligne, et en exploitant des vérités définies, il devenait en fait, sinon en droit, impossible d'en rien retrancher, d'y rien changer, ni quant au fonds ni quant à la forme. Ce défi à la vie, cette négation folle de l'histoire, ce mépris de l'expérience de tout le passé de l'Eglise réservaient à la pensée catholique moderne des tribulations sans nombre.

De toute évidence, si les Pères de Trente s'étaient, avec raison, inspirés des besoins urgents de l'Eglise pour la réorganiser, leur œuvre dogmatique s'était trop strictement conformée à une théologie déjà périmée de leur temps, même sous sa forme occamienne. Par malheur c'était celle qu'ils avaient étudiée ; ils n'en concevaient pas d'autre et tel était encore son prestige souverain que les Réformés, qui cherchaient à la ruiner, n'arrivaient pas toujours à s'en débarrasser eux-mêmes. De plus, nous savons déjà que les Jésuites s'étaient attachés à la réalisation thomiste, comme à l'expression, à la fois philosophique et véridique, de la révélation. D'accord sur ce point avec les Dominicains, ils avaient demandé que le concile tînt constamment ouvert devant lui un exemplaire de la *Somme* à côté du texte des Ecritures ; et ce symbole rend parfaitement compte des intentions et du sens de l'effort théologique de toute cette réforme ; c'est plus qu'une restauration, c'est une réaction.

Par la volonté des Jésuites, qui surent décider le concile à les suivre, ce fut à la foi en la métaphysique religieuse de saint Thomas d'Aquin que se trouvèrent désormais et à perpétuité condamnés les catholiques. Tous les inconvénients qu'elle portait en elle-même, à commencer par sa radicale inintelligibilité pour le simple fidèle, ne feront que s'accentuer d'âge en âge, sans que Rome les puisse écarter, ou seulement les reconnaître, sans paraître se désavouer elle-même. C'était une gageure un peu osée vraiment que de prétendre, après la Renaissance, fixer la croyance chrétienne dans les formules de la scolastique du XIIIe siècle, et obliger le sentiment reli-

gieux à s'organiser en fonction des méthodes et des connaissances scientifiques du pseudo Aristote. Pareille illusion ne pouvait prendre corps qu'en l'esprit de moines butés dans l'entêtement d'une pensée close, insensibles aux nécessités de la vie, désespérément certains de tenir à pleines mains et définitivement, dans son fonds et sa forme, la Vérité absolue et totale.

A bien entendre l'intention du concile, il désavouait jusqu'au libéralisme relatif du docteur angélique et limitait bien plus étroitement que lui les possibilités d'autonomie de toute vie religieuse. Saint Thomas professait encore que le chrétien ne doit en rigueur son assentiment *qu'aux décisions ecclésiastiques fixées par écrit*; or, non seulement le concile a singulièrement accru le nombre des contraintes de cette espèce, en authentiquant des apocryphes et en sanctifiant des contre-sens (lorsque, par exemple, il a proclamé l'authenticité de la Vulgate), mais il a étendu la soumission, due à l'Ecriture et au Canon régulièrement établi, à toute décision des autorités de l'Eglise; étant entendu que l'Eglise parle comme l'interprète incontestable du *consentement unanime des Pères*. En pratique cela revient à courber, sans recours possible, tous les fidèles devant son magistère. Toute possibilité de critique et même tout moyen de contrôle leur sont désormais refusés. Au regard d'une telle exigence de soumission, tous les grands docteurs du Moyen Age, à commencer par saint Thomas, devraient être considérés comme des révoltés et des hérétiques. Assurément l'Eglise aurait pu tirer bon parti de ce droit qu'elle s'octroyait d'interpréter et de formuler la Tradition, placée par elle sur le même rang que l'Ecriture et les Conciles, pour maintenir la foi dans la vie et assouplir la rigidité des textes venus du passé. Et, par là, le moyen lui restait de garder le catholicisme de l'ankylose et de la mort. Tout au contraire, elle ne s'est servie du privilège excessif qu'elle s'était attribué que pour consolider l'immobilité et couper court à toute tentative d'évolution

de la foi, à tout effort pour adapter les formes de la religion aux besoins nouveaux des hommes. En ce sens, les Pères de Trente n'ont pas bien entendu saint Thomas et sont demeurés fort au-dessous de son sens de la vie.

Au lendemain même du concile aucun chrétien attentif ne put douter que ce fût dans le sens de la contrainte de toute liberté que Rome exploiterait sa victoire. Le Pape fit bien quelques efforts pour tenir les promesses faites au concile, supprimer le népotisme, amender le faste offensant des cardinaux, corriger les mœurs des clercs. Il parut — tel Pie X de nos jours — prendre le plus vif intérêt au renouveau de la science chrétienne et il ne ménagea aux travailleurs ni les encouragements matériels, ni les instruments de travail; mais ce qu'il leur refusa, ce fut la liberté, le droit d'initiative dans des voies nouvelles et des méthodes rajeunies. Les infortunés érudits catholiques qui se prirent à ses belles assurances vécurent sous un régime insupportable et stérilisant, de contraintes, d'espionnage, de dénonciations et de tracasseries. C'est là, au fond, encore un symbole où s'exprime cette fois, l'esprit même de la Réforme catholique.

Pour que l'œuvre théologiqne du concile de Trente pût durer autrement que dans des livres et des sermons, pour qu'elle pût vivre vraiment et enclore la vie religieuse de l'avenir, il eût fallu d'abord que la foi vivante du milieu du XVIe siècle revêtit réellement les formes que la volonté des Pères prétendait lui imposer; et il n'en allait nullement ainsi. Ces formes-là étaient déjà trop étroites et trop rigides pour elle. Ce n'est qu'en apparence qu'elle a paru s'y enfermer et, sans le correctif du mysticisme individuel et collectif, qui, par nature, déborde toutes les formules et s'accommode de toutes, jamais les Jésuites eux-mêmes n'auraient pu demeurer dans les cadres qu'ils avaient imposés au catholicisme; et il leur a fallu souvent *accommoder* saint Thomas aux circonstances. Seule une religion de pure pratique, un

mécanisme religieux tel, au vrai, qu'ils le rêvaient pour le simple fidèle, était à l'étroite et rigide mesure de la règle de Trente. Mais toute vie intellectuelle, toute vie religieuse ne pouvaient pas s'arrêter brusquement dans l'Eglise; la multitude des catholiques ne pouvait pas se résigner pour toujours à suivre ses pasteurs sans regarder jamais le chemin parcouru. Tel était bien l'idéal des Jésuites; tel il est sans doute encore; mais il n'avait guère de chances de prévaloir et, en fait, il n'a pas prévalu. Le *progrès*, j'entends le mouvement qui témoigne de la vie, a continué dans l'Eglise après sa réforme, mais il s'est trouvé par avance condamné à faire figure de contradiction à telle ou telle décision de Trente; c'est-à-dire à s'exprimer en hérésie. C'est pourquoi on peut soutenir que si l'effort du concile et des Jésuites a sauvé l'Eglise catholique dans la grande crise de la Réformation, il a préparé pour l'avenir sa décadence et sa ruine, en la privant délibérément de l'indispensable faculté d'évoluer, par quoi elle avait jusqu'alors assuré sa survivance.

CHAPITRE XI

Le temps des lumières[1].

I. *Définition.* — *Actions convergentes qui préparent le temps des lumières.* — L'esprit critique des Réformés prend de la pénétration et de l'audace. — Le développement de la recherche et l'affermissement de l'esprit scientifique. — Le système du monde se transforme. — Les sciences d'observation se développent. — L'histoire de l'Eglise et l'exégèse se fondent. — *Le naturalisme* s'esquisse : Bruno, Campanella, Bacon.

II. *La résistance de la théologie orthodoxe* : polémiques et violences. — Leur inutilité finale. — *L'emancipation de la philosophie* : Descartes. — Fécondité d'avenir du cartésianisme. — Pourquoi cet avenir a tardé. — Les sceptiques du XVIIe siècle. — Le grand adversaire : Spinoza. — *Les libertins* ; leur peu d'influence. — L'immobilité du XVIIe siècle dans le domaine de la critique. — Collaboration de l'Eglise et du pouvoir civil pour l'y maintenir.

III. Travail sourd de *préparation rationaliste, dans la seconde moitié du XVIIe siècle.* — Où on peut le saisir. — Fontenelle. — Bayle et Locke. — *Les écrivains anglais* antichrétiens. — David Hume et la religion naturelle. — L'esprit général du XVIIIe siècle au regard de la question religieuse.

IV. *Les philosophes français.* — Double courant qui les entraîne. — *Les critiques :* de Montesquieu à d'Holbach. — La position de Voltaire. — Les Encyclopédistes. — Les matérialistes. — *Les sentimentaux* : les précurseurs de Rousseau. — *La Profession de foi du Vicaire savoyard.* — Effet qu'elle produit. — Les sentimentaux anglais. — Etat d'esprit vers 1789. — Pourquoi c'est l'Eglise qui profite de l'effort des sentimentaux. — L'effort des *philosophes allemands* : la méthode critique. — La franc-maçonnerie.

1. Lecky, *History of the use and influence of the spirit of rationalism in Europe.* Londres, 1866, 2 vol. — Bibliographie détaillée dans Horst Stephan, *Die Neuzeit* (4e volume du *Handbuch der Kirchengeschichte* de G. Krüger. Tubingen, 1909.)

V. *La résistance de l'Eglise.* — Sa faiblesse. — La Sorbonne. — Persistance de la foi et même du fanatisme. — L'anticléricalisme *du despotisme éclairé*. — L'antijésuitisme. — Suppression apparente de l'ordre des Jésuites en 1773.

VI. *La crise révolutionnaire.* — Sentiments populaires. — Bonaparte et le Concordat. — Comment le *temps des lumières* n'a porté que des résultats négatifs.

I

Si la théologie de forme et d'esprit scolastiques, pour si désuète qu'elle fût déjà réellement, ne semblait pas encore inacceptable à la plupart des hommes du XVI[e] siècle, les temps approchaient où sa fragilité et son étroitesse vide allaient se manifester aux chrétiens instruits, malgré les sûretés prises par les ouvriers de la Contre-Réforme[1]. Cette époque, qui commence vers le milieu du XVII[e] siècle et s'étend jusqu'à la fin du XVIII[e], a été nommée par les Allemands l'*Aufklärung*, le *temps des lumières*, et elle mérite de garder cette appellation. Elle est caractérisée par un effort de la raison humaine, guidée par la réflexion philosophique et par la connaissance scientifique, pour se libérer du dogmatisme imposé par la révélation, pour s'affranchir de l'autoritarisme de l'ortodoxie, pour éclairer son sentiment et sa pensée religieuse des lumières que la nature met à sa disposition.

1. Pour montrer combien longtemps la dialectique scolastique garde son influence sur les esprits cultivés, il suffit de rappeler le P. Rapin, Jésuite et poète latin (+ 1687), qui dissertait doctement sur la cause efficiente, la matérielle, la formelle et la finale de la poésie bucolique. Dans le même temps un polémiste protestant, sous le titre de *Disquisitio academica de Papistarum indicibus*, faisait, selon toutes les règles de l'Ecole, le procès de l'Index (1684). Au XVIII[e] siècle même, les procédés de la logique scolastique continueront de régner dans les collèges des Jésuites; et c'est ce qui explique qu'un Diderot ou un d'Alembert fulminent encore contre eux, comme s'il s'agissait d'un mal très menaçant.

Il ne s'agit pas, en vérité, d'un mouvement d'opposition à la religion, ni même à ses formes confessionnelles consacrées par la tradition et l'usage, mais d'une résistance de plus en plus fortement organisée de l'esprit à la lettre, de la vie à la formule, de la tolérance à la contrainte, de l'iniative individuelle à l'obligation d'obéir collectivement. C'est pourquoi la domination de l'Eglise a subi, au *temps des lumières*, un assaut qui l'a ébranlée profondément.

Avant que ne se manifestât clairement cet esprit nouveau, il fut préparé dans l'obscurité par une série d'actions d'apparence incohérente, dont les contemporains ne saisirent point toujours le sens et ne mesurèrent point la portée, mais qui nous paraissent, à nous qui les voyons d'ensemble et avec le recul nécessaire, singulièrement convergentes. Si l'on ne s'arrête pas à la surface des choses, si l'on ne prend pas l'évidente faculté de croire, de se plier, d'obéir, de suivre quasi aveuglément une tradition, dont le XVIIe siècle est certainement pourvu, pour un phénomène exclusivement constitutif de sa nature spirituelle ; et pour peu que l'on sente la valeur profonde de l'exception, de l'hérésie intellectuelle, de l'initiative individuelle qui rassemble et synthétise au moment opportun des tendances fécondes, on connaîtra que cette préparation dont je veux parler remonte très haut. En vérité, il ne s'interpose guère de temps entre ses premiers symptômes et le moment où s'achève l'œuvre de la Réforme catholique.

D'abord, parmi les Réformés qui ne se rallièrent pas à l'Eglise romaine, nombreux furent ceux qui continuèrent de penser et d'écrire. Peu à peu, et par la seule force de l'accoutumance à remuer des problèmes ardus, leur esprit critique prit de la pénétration, en même temps que de l'audace, et, aussi, ils se dégagèrent des préjugés qui les paralysaient à leurs débuts. L'orthodoxie catholique eut fort à faire, pour leur tenir tête, dès le XVIe et surtout au XVIIe siècle, car plusieurs d'entre eux

se révélèrent polémistes redoutables[1]. En second lieu, le mouvement intellectuel inauguré avec la Renaissance ne s'arrêta pas au concile de Trente : l'esprit général d'observation et d'expérience, qui conduit fatalement à la critique des idées, après avoir organisé celle des faits, se développa ; d'abord, il est vrai, à côté des questions religieuses, mais en se rapprochant d'elles peu à peu et, si je puis dire, en les enserrant de plus en plus étroitement.

J'ai déjà rappelé qu'il se produisit, dans le domaine de la science, plusieurs découvertes qui bouleversèrent les idées qu'on se faisait jusqu'alors sur le monde, et ruinèrent le vieux système de Ptolémée, sur lequel reposait la cosmologie thomiste. Après Copernic (+ 1543), après Képler (+ 1630), après Galilée (+ 1642), encore que toutes les conséquences de leurs découvertes ne s'aperçoivent pas immédiatement, il devient en fait nécessaire d'élargir Dieu, et, par suite, de poser autrement que n'avait fait la philosophie de l'Ecole tous les problèmes traditionnels de la métaphysique. Comment, par exemple, continuer à imaginer que sur la terre, qui, de centre du monde tombait au rang de planète infime, l'homme trônait toujours comme le roi de la création? Pouvait-on raisonnablement soutenir encore que la nature entière était organisée pour sa seule commodité, à la seule charge pour lui de reconnaître les bienfaits de Dieu et de les chanter congrûment? D'un autre point de vue, comment soutenir désormais le récit biblique de la Création ? Et où mettre *le ciel de Dieu et des saints ?* Et où placer l'enfer? Et comment se figurer encore le retour du Christ dans le cadre apocalyptique fixé par la tradition orthodoxe ? Autant de questions très embarrassantes pour la raison et même pour l'apologétique. Ce n'étaient point seulement les applications les plus verti-

1. Cf. Alb. Monod, *De Pascal à Chateaubriand. Les défenseurs français du christianisme de 1670 à 1802.* Paris, 1916.

gineuses de l'étude scientifique du monde que des méthodes nouvelles et un esprit nouveau conduisaient à des résultats révolutionnaires ; les sciences d'observation, plus modestes en apparence et plus accessibles, celles qui s'intéressent à l'étude des phénomènes et des faits les plus communs qui frappent nos sens, reprenaient, après Bacon (+1626), leur dignité et leur valeur ; c'en était fait de l'histoire naturelle selon la Bible et de la physique orthodoxe.

Et comme il n'y a, en réalité, qu'un esprit scientifique, et qu'une fois constitué il ne s'arrête devant aucune curiosité, il ne tarda guère à se mettre au service de l'étude de l'histoire, de l'histoire de l'Eglise, qui attirait les hommes de ce temps-là plus qu'aucune autre, et de l'exégèse biblique. Le passé chrétien, considéré du double point de vue de ses traditions et de ses textes scripturaires et patristiques, fut comme un monde nouveau qui s'ouvrait aux chercheurs avec des perspectives illimitées. Lorsqu'un Lenain de Tillemont démolissait pieusement les légendes hagiographiques et critiquait les récits patristiques, ou qu'un Richard Simon, oratorien irréprochable, prouvait, avec les meilleurs intentions du monde et, sans doute, en pensant servir la vérité catholique, que la Bible n'était pas un livre tout simplement dicté par Dieu ainsi que l'Eglise se plaisait à la représenter, ils s'avançaient déjà fort loin sur la voie redoutable et préparaient pour l'avenir de l'orthodoxie une moisson abondante de terribles difficultés. C'est pourquoi l'un passe aujourd'hui, à juste titre, pour le père de la critique biblique rationaliste et l'autre pour celui de la critique historique indépendante.

Déjà l'action de tout ce *naturalisme*, j'entends de cette attention prêtée à la nature et au réel, commençait à retentir sur la philosophie, et son importance, de ce point de vue, peut se mesurer dans les écrits de deux hommes assez représentatifs de cette période d'inquiétude et de contradictions qu'est la première moitié du XVIIe siècle :

je veux dire Giordano Bruno et Campanella (+ 1639). On peut d'ailleurs rapprocher d'eux François Bacon (+ 1626) encore qu'il soit d'esprit plus positif et mieux ordonné. Tous trois ont ceci de commun qu'ils rejettent Aristote et la dialectique syllogistique, pour réclamer le retour à l'observation directe, à la recherche personnelle de la vérité, à l'étude de la nature.

Aucun des trois n'est incrédule : Bacon demeure au moins vigoureusement déiste et spiritualiste; Bruno, d'abord dominicain, puis protestant, se sent ramené vers le catholicisme au temps même où il tombe dans les mains du Saint-Office; Campanella, également dominicain, proteste toute sa vie de sa parfaite orthodoxie, pour le compte de laquelle il passe pourtant 27 années en prison ; sa soumission au Pape et même son ultramontanisme ne se démentent pas. Cependant les rêveries de la *Cité du Soleil* ne sont guère chrétiennes et les opinions de Campanella lui-même ne s'accordent guère, quoi qu'il en ait, avec les principes de la théologie des Jésuites ; ils le lui font bien voir. G. Bruno écrit des phrases très rudes contre le Pape, contre les sacrements, contre les sentiments chrétiens généralement considérés comme les vertus propres du christianisme: l'ascétisme, le pessimisme, l'humilité, l'obéissance intellectuelle. Et le *Novum Organum* de Bacon ne prétend à rien moins qu'à remplacer la représentation aristotélicienne et scolastique du monde. Sous les hésitations, les apparentes contradictions, les confusions et, pour les deux premiers, parfois les divagations de ces philosophes, qui sont en un sens des précurseurs, la méthode et l'esprit de la pensée moderne cherchent à se déterminer. Cette pensée apparaît dans leurs écrits comme déjà mieux qu'une espérance; ses premiers linéaments sont fixés et c'est une organisation logique et une explicitation, plus qu'un effort nouveau de création que réclament leurs tendances.

II

La théologie orthodoxe sentit bien qu'un gros péril se formait contre elle et elle y fit face de son mieux, sinon toujours avec la plus grande habileté possible. Ses polémistes répliquèrent aux huguenots point par point et parfois avec talent ; ses docteurs firent obstacle énergiquement aux méthodes d'investigation historique qui leur semblaient dangereuses et ils recoururent, suivant une tradition toujours vivace, à ces arguments *ad hominem* qui paraissent si aisément décisifs à des hommes d'autorité quand ils ont la force. Ils persécutèrent Richard Simon, dont l'*Histoire critique du Vieux Testament*, qualifiée par Bossuet « *d'amas d'impiétés* » et de « *rempart du libertinage* », c'est-à-dire de la libre-pensée, fut mise au pilon par ordre du lieutenant de police, et dont tous les écrits, ou à peu près, furent censurés. Tillemont n'échappa pas non plus aux tracasseries et dut prendre mainte précaution pour éviter la censure. D'autre part le système de Copernic, d'abord toléré comme hypothèse, fut condamné par l'Eglise, le 25 février 1617. Entre temps Giordano Bruno avait été brûlé, en 1600, pour l'avoir soutenu, avec diverses « erreurs »; et Galilée courut les pires risques pour avoir prétendu que ni les Ecritures ni les Pères ne contredisaient à une découverte qu'il avait faite et qui transformait l'hypothèse en certitude[1]. La science expérimentale, bannie

1. Assurément l'opinion que la terre tourne autour du soleil n'était pas sympathique aux théologiens et ce n'est même qu'après 1820 qu'ils accepteront qu'on en parle autrement que comme d'une hypothèse. Ils étaient également agacés de l'irrévérence de Galilée à l'endroit d'Aristote, dont il avait signalé l'erreur sur la loi de la chute des corps. Toutefois l'hypothèse de l'immobilité du soleil et du mouvement de la terre avait été déjà soutenue plusieurs fois sans dommage pour ses auteurs, qui avançaient l'autorité de Pythagore. Ce qui gâta les choses pour Galilée, ce fut bien sa prétention de rester d'accord avec la Bible et les Pères; il affirmait d'ailleurs

des Collèges et des Universités, était officiellement placée dans les conditions les plus défavorables à son progrès et à sa vie, et réduite à la distraction, d'avance suspecte, de quelques isolés. Le P. Mersenne exprimait, dans ses *Questiones celeberrimae* (1623), l'opinion des plus éclairés des théologiens quand il proclamait que l'orthodoxie ne redoutait ni la science ni la raison et se trouvait prête à en accepter toutes les conclusions, « *pourvu qu'elles s'accordassent avec l'Ecriture.* » Nous avons appris de nos jours à entendre ce langage.

Tous les efforts de l'orthodoxie théologique, appuyée par tous les ordres monastiques, spécialement par les Jésuites, actifs et puissants, armée de l'Inquisition, soutenue par la force des gouvernements, qui croyaient encore de leur intérêt de lier partie avec elle, étaient d'avance condamnés à demeurer inutiles et point n'était besoin d'un grand génie divinatoire pour s'en convaincre. En matière de science, de n'importe quelle science, force reste toujours finalement à la vérité et ceux-là qui ont cherché à l'arrêter dans sa marche n'ont guère occasion de s'en féliciter.

Une œuvre surtout devait être accomplie pour donner à la pensée sa pleine liberté et, en même temps, exalter le sens de sa dignité propre : il fallait l'émanciper délibérément de la théologie, autrement dit constituer une philosophie laïque, que le Moyen Age n'avait point connue, que la Renaissance — qui avait appris que l'Antiquité l'avait possédée — n'avait guère entrevue pour

qu'on n'a pas le droit de condamner une expérience au nom de l'Ecriture, parce que le sens vrai du texte est moins assuré que la conclusion qu'impose l'expérience. Un docteur ne pouvait admettre pareille outrecuidante impiété. On demeure confondu des objections faites à Galilée. Quand, par exemple, il eut découvert les satellites de Jupiter, l'astronome florentin Sizzi lui représenta qu'il s'était certainement trompé et qu'il ne pouvait exister que sept planètes, puisque le chandelier sacré n'avait que sept branches, que le fœtus est parfait à sept mois, et que le chiffre sept manifeste partout sa souveraineté.

son compte que sous les espèces d'une restauration de l'hellénisme.

De cette philosophie ce fut Descartes (+ 1650), un laïque versé dans l'étude des sciences exactes, qui posa les fondements. Et d'abord il était difficile d'exalter la pensée plus qu'il ne fit, puisque ce fut à la constatation de l'existence de sa pensée qu'il demanda la certitude de son être et comme sa justification ; tel est bien le sens de l'affirmation : « *Je pense, donc je suis* ». En second lieu, il formula, avec une admirable fermeté, des principes purement rationnels de recherche et de connaissance, une méthode de vie intellectuelle qui ne devait plus rien à la théologie ni à la tradition de l'Ecole. Ces principes, à en croire les protestations de leur auteur, ne prétendaient point se mettre en concurrence avec les enseignements de l'Eglise ; ils ne s'appliquaient pas aux mêmes objets qu'eux et professaient pour eux un respect absolu. Cependant ils avaient beau borner leur ambition à éclairer et à guider l'homme dans son étude de lui-même et du monde physique, ils semblaient si propres à régir n'importe quelle autre discipline de l'esprit, qu'aucune, pour peu qu'on y prît garde, et pas même la discipline religieuse, ne pouvait longtemps échapper à leur contrôle : c'était en définitive celui de la raison consciente et organisée.

Ce n'est donc pas seulement toute la philosophie moderne, indépendante de la théologie, qui part de Descartes ; c'est l'effort même d'émancipation de l'esprit, qui va s'épanouir au *temps des lumières*. C'est déjà la critique moderne qui est en puissance dans le *Discours de la méthode*. On ne vit pas autour de Descartes et, après tout, il ne vit peut-être pas lui-même quelle révolution spirituelle il préparait en faisant du *doute préalable* la condition première de toute recherche scientifique et de l'*évidence rationnelle* la garantie de toute connaissance. En pratique, de même qu'après lui Leibnitz, qui reprit et étendit son œuvre, il passa un compromis,

où se combinaient, en proportions difficiles à déterminer, la sincérité et la prudence, entre la philosophie laïque et la foi traditionnelle, de telle sorte que l'illusion de l'accord put se prolonger assez longtemps encore[1]. Mais écarter un problème, ou le masquer, n'est pas le résoudre, et celui que suppose l'accord, proclamé *a priori* nécessaire et réel, de la révélation chrétienne et de la raison, de la théologie et de la science, se reposera un jour, en conséquence même du triomphe des principes cartésiens.

A vrai dire on est tenté de s'étonner que ce jour-là n'ait pas lui plus tôt. Assurément il circule dans la société polie de la première moitié du XVIIe siècle un courant de libre-pensée et de scepticisme, et aussi de *déisme*, hostile à la dogmatique catholique; il nous est impossible de mesurer son importance, mais nous voyons qu'il inquiète les croyants zélés. Ce n'est pas sans raison que le P. Mersenne, l'ami de Descartes, compose son traité sur l'*Impiété des déistes* (1624), ou que Pascal rassemble, dans ce que nous appelons ses *Pensées*, les matériaux d'une ample apologie de la religion chrétienne. Il semble probable que Campanella, Vanini, Cardan, Bruno, « *ces larrons de la foi* », comme les nomme le P. Mersenne, ont fait des élèves en France et ailleurs ; mais c'est à peine si nous en entrevoyons quelques-uns. Tel ce Gabriel Naudé, médecin et érudit, qui mourut bibliothécaire de Mazarin (1653) et qui, au dire de son ami Guy Patin, aimait à répéter :

1. Descartes se proposait de publier un traité *du monde*; il y renonça quand il apprit la condamnation de Galilée. Il chercha à ne pas attirer l'attention des théologiens et il ne manqua pas une occasion de protester de son orthodoxie. (Cf. sa lettre *à MM. les doyens et docteurs de la sacrée faculté de théologie de Paris.*) Il n'arriva pourtant pas à désarmer les Jésuites et ses œuvres seront mises à l'*Index* en 1663 ; les autorités romaines obtiendront même du roi plusieurs décrets interdisant les Universités au cartésianisme. Peine perdue naturellement. L'influence de Descartes sur l'esprit de son temps a été irrésistible.

« *Intus ut libet, foris ut moris est* » (*En vous-même pensez à votre guise, au dehors suivez la coutume*) ; tel encore ce La Motte le Vayer, précepteur de Louis XIV, certainement agnostique et accusé d'athéisme, mais qui, en appliquant diligemment le même principe que Naudé, vécut et finit tranquille (1672). En fait, les seules attaques directes contre la foi chrétienne, qui se produisent au XVIIe siècle, ne viennent que d'un philosophe juif, Spinoza (+ 1677)[1].

Nous reconnaissons en lui un des plus profonds penseurs qui aient jamais vécu et son influence s'exerce encore sur de nombreux philosophes d'aujourd'hui ; de son temps il fit scandale et fut considéré comme le prophète de l'athéisme. En réalité, il avait appliqué une logique impitoyable à des idées restées confuses chez un Telesio ou un Giordano Bruno et en avait tiré le panthéisme qu'elles impliquaient réellement. En même temps, à la suite de son maître, le rabbin Saül Morteira, il avait expulsé le surnaturel de la Bible et montré qu'elle ne garantit pas l'immortalité de l'âme et ne promet pas la vie future. Un juif seul, demeurant dans un pays, la Hollande, qui considérait la liberté de la presse comme une source de gros profits, pouvait se permettre d'écrire que Dieu et l'immensité du monde se confondent, qu'il est aussi absurde de dire que Dieu a revêtu la nature humaine que de prétendre que le cercle a revêtu la nature du carré, et qu'il faut être insensé pour s'imaginer que Dieu peut servir de pâture à un homme

1. Assurément l'abbé Gassendi (+ 1655) n'était, au fond, guère chrétien, et sa réhabilitation d'Epicure et du « sensualisme », contre le spiritualisme cartésien, ne pouvait plaire aux orthodoxes ; mais il convient de remarquer qu'il n'allait point dans le scepticisme jusqu'où la logique aurait dû le conduire, qu'il ramenait la philosophie d'Epicure « au niveau du christianisme aussi bien que de la raison » ; c'est-à-dire qu'il prenait au regard du Saint-Office, les précautions nécessaires. Il ne faut pas surtout oublier que son ouvrage principal sur le sujet brûlant, le *Syntagma philosophicum*, n'a paru qu'après sa mort.

et séjourner dans ses entrailles. Mais que cela fût dit en termes si précis, au milieu de raisonnements si rigoureux, voilà qui était, pour l'avenir, de grande importance. Le grain jeté par Spinoza dans la pensée des hommes y lèvera un jour et ce ne sera pas pour le profit de l'Eglise catholique.

Les chroniqueurs renseignés citent bien encore, en ce temps-là, quelques grands seigneurs, que leur situation personnelle met à l'abri des reflexes dangereux de l'opinion publique et qui se permettent, dans leur privé, de professer des opinions très subversives — tels sont les Vendômes ; — mais leur *libertinage*, comme on dit alors, n'est qu'une attitude de blasés et ne rayonne pas autour d'eux. La mauvaise réputation qui entoure leur personne et s'attache à leurs mœurs, stérilise leurs idées, qu'ils ne cherchent du reste pas à répandre et qu'ils seraient assurément fâchés de *vulgariser*. On peut dire qu'au plein du XVII[e] siècle tous les penseurs des pays non réformés s'efforcent, au moins, de conserver une mentalité catholique. A l'instar de Descartes et tout pénétrés de son esprit, ils prônent la souveraineté de la raison en ce qui touche à la science et aux applications usuelles de l'intelligence, et ils la subordonnent à la révélation, c'est-à-dire, pratiquement, au magistère de l'Eglise, en ce qui touche à la religion. Tous semblent se mettre d'avance en garde contre les périls où les pourrait jeter, au dam de leur salut, le fol orgueil de penser sans retenue sur tout. Et, dans la plupart des cas, leur sincérité ne paraît pas faire question. Il nous est même assez difficile de dire jusqu'où il faut pousser les réserves quand il s'agit, par exemple, de la religion d'un Molière ou de celle d'un La Fontaine.

Ce qu'un compromis du genre de celui dont je viens de parler pouvait déjà demander d'efforts et causer d'angoisses à un homme réfléchi, l'exemple de Pascal est là pour nous l'apprendre; mais il ne semble pas que ses inquiétudes aient troublé beaucoup de ses contempo-

rains. La dévotion d'habitude suffisait sans doute à la plupart d'entre eux et l'Eglise s'en contentait parfaitement. Il faut chercher la cause de l'apparente étrangeté qu'il y a à voir des hommes qui paraissent si épris de la raison la plier délibérément aux rudes exigences de la tradition orthodoxe, en ce qui touche à la conduite de leur vie intérieure, d'abord dans la persistance des polémiques menées à côté des vraies questions : telles celles qu'entretiennent les Réformés sur les droits du Pape, sur l'efficacité des œuvres ou des sacrements, ou celles que soulève l'*Augustinus* sur la grâce. L'ardeur des combattants, d'autant plus vive qu'elle s'exerce sur un champ plus étroitement limité, s'applique tout entière à l'objet précis du débat, et se détourne naturellement d'un examen critique des affirmations fondamentales de l'orthodoxie. Les rudes démêlés qui s'agitent autour de divers problèmes de discipline morale, tels que ceux que posent le *jansénisme* et le *quiétisme*, portent le même résultat. Et il en va de même encore des complications politiques où se mêlent des intérêts ecclésiastiques, voire de graves questions de conscience, comme celles qui sortent de la politique gallicane du Louis XIV ou de sa persécution des protestants.

Il semble donc qu'il fût encore normalement bien difficile à un penseur du XVIIe siècle, à qui les conventions sociales imposaient de vivre en bon catholique, de dégager l'indépendance de son jugement d'opinions qu'une longue hérédité et un consentement quasi universel paraient d'une espèce d'évidence, et que l'esprit public, autant que l'intolérance officielle, celle de l'Etat autant que celle de l'Eglise, imposait à tous. Un souverain comme Louis XIV pouvait bien chercher à se libérer au *temporel* de tout contrôle du Pape et essayer de constituer, par la déclaration de 1682, une Eglise pratiquement indépendante de lui ; il ne s'avisait point de contester son autorité spirituelle et le principe du droit divin sur lequel il fondait sa propre monarchie entraî-

nait de soi le maintien rigoureux d'une religion d'Etat. C'est pourquoi les dissidents huguenots souffrirent du roi dure tribulation, et les *libertins* furent obligés de se cacher et de faire officiellement figure d'exacts pratiquants. Saint-Simon nous conte que le duc d'Orléans avait fait relier un Rabelais sous la couverture d'un paroissien et qu'il lisait gravement les aventures de Gargantua durant les longs offices de la chapelle royale à Versailles; mais il venait à la chapelle et y faisait figure de suivre la messe. Tout prince du sang qu'il était, il n'aurait pu s'en dispenser qu'au prix des plus graves difficultés.

Sur la fin du règne, au temps où le roi, sous l'influence de Mme de Maintenon, devenait hargneux dans sa dévotion, les exempts de police allaient, durant le carême, flairant les portes des gens pour y sentir l'odeur de quelque condamnable rôti et les malins s'amusaient à les dépister en faisant griller des harengs saurs derrière leur huis clos. Ce détail en dit long; et ce n'est point seulement dans la satire, comme le dit La Bruyère, qu'un homme né chrétien et Français se trouve contraint en ce temps-là, c'est dans la critique de la religion. Et la France n'a pas le privilège de cette intolérance, qui se retrouve partout et ne cède quelque peu qu'en Hollande, pour des raisons commerciales : l'impression des livres ailleurs prohibés y représente une source de revenus considérable; la véritable liberté de penser n'est pour rien dans la complaisance des autorités publiques à laisser passer les « mauvais livres ».

III

Ce fut donc surtout dans la seconde moitié du XVIIe siècle qu'une série d'actions, très peu sensibles aux contemporains, encore très incohérentes dans leur diversité et souvent tout individuelles, préparèrent une oppo-

sition de caractère rationaliste à l'Eglise et à la dogmatique catholiques. Elle ne se manifesta clairement qu'au XVIII[e] siècle. A sa formation contribuèrent, du reste inégalement, le constant progrès des sciences proprement dites et de l'érudition, le développement de la spéculation philosophique et de la recherche critique dans les voies ouvertes par Descartes, un certain tour d'esprit frondeur et sceptique au regard des choses d'Eglise, qui s'affirme dans « le monde » d'alors, et, brochant sur le tout, le perfectionnement de *la presse*, instrument indispensable à la diffusion des idées, à la vulgarisation des discussions[1]. Plus d'un indice aurait pu révéler, à des yeux avertis, l'existence de cette opposition longtemps avant qu'elle s'imposât à l'attention de tous. Les écrits de Fontenelle par exemple (+ 1757), en vulgarisant des idées capitales sur les méthodes, les droits, les espoirs de la science expérimentale, sèment largement hors du monde restreint des savants, et d'un air très innocent, des opinions qui lèveront bientôt dans l'esprit d'un Voltaire. On a justement considéré l'*Histoire des Oracles* (1687) qui ne prétend, en apparence, qu'à ruiner la superstition des « fausses religions », comme la première offensive de la science contre la religion chrétienne.

Ses plus redoutables adversaires, il fallait, il est vrai, les aller chercher encore hors de ce royaume de France dont l'influence intellectuelle rayonnait alors sur l'Europe occidentale, mais où la contrainte officielle stérilisait toute pensée vraiment indépendante sur les sujets interdits. Il fallait observer avec soin divers mouvements d'opinion, encore très restreints et d'apparence singu-

1. Les *Philosophiae naturalis principia mathematica*, de Newton (– 1727), sont de 1687 ; l'activité de Liebnitz (+ 1716) et celle de Locke (+ 1704) sont à peu près contemporaines ; les *Nouvelles de la République des lettres*, de Bayle (– 1706), commencent de paraître en 1684 et son *Dictionnaire historique et critique* prend place de 1695 à 1697. Ses célèbres *Pensées sur la Comète* sont de 1681, l'année même où Bossuet publie le *Discours sur l'histoire universelle !*

lière, qui se produisaient soit en Hollande, autour d'hommes comme Bayle et Clericus, soit en Allemagne, avec Pufendorf (+ 1694) et Thomasius (+ 1728), soit en Angleterre, avec Locke et Shaftesbury (+ 1713), chez qui se combinent l'influence de Bayle et celle de Locke[1].

Bayle et Locke méritent d'être considérés à part, en ce qu'ils ont été, le premier surtout, les grands éducateurs du XVIIIe siècle. Bayle[2] se donne bien l'air de ne se point vouloir confondre avec les libertins, mais il excelle à mettre leurs arguments en valeur, surtout par rapport à ceux de l'orthodoxie, et aussi à proposer aux théologiens, sans paraître y prendre garde, des difficultés très troublantes ; comme lorsque, de la comparaison de l'homme et des animaux, il semble tirer une hésitation sur la mortalité de l'âme de l'un ou sur l'immortalité de celle des autres. « Ses plus grands ennemis sont forcés d'avouer qu'il n'y a pas une seule ligne dans ses ouvrages qui soit un blasphème évident contre la religion chrétienne, mais ses plus grands défenseurs avouent que, dans les articles de controverse, il n'y a pas une seule page qui ne conduise le lecteur au doute et souvent à l'incrédulité. On ne pouvait le convaincre d'être impie, mais il faisait des impies. » C'est Voltaire[3] qui le juge ainsi et à juste titre. Avant Bayle les libertins, à l'ordinaire gens du monde sans grande instruction, ne sont pas équipés pour aller très avant dans leur critique ; après lui, ils ont les moyens de s'enhardir.

Son immense érudition a rassemblé tout ce que les systèmes philosophiques antérieurs contenaient implicitement de présomptions défavorables à la foi chrétienne et il les a poussées contre elle avec une prudence fort adroite et très redoutable. C'est même pour nous un

1. Voyez la liste des Anglais qui « *ont eu l'audace de s'élever non seulement contre l'Eglise romaine, mais contre l'Eglise chrétienne* », dans Voltaire, *Lettres au prince de Brunswick*, lettre IV.

2. Cf. Delvové, *Essai sur Pierre Bayle*. Paris, 1906.

3. *Lettres au prince de Brunswick*, lettre VI.

sujet d'étonnement que la lenteur avec laquelle les gens d'Eglise en comprennent le danger. Ils s'imaginent longtemps que Bayle ne vise que les protestants, et n'ouvrent vraiment les yeux que vers 1730! L'astucieux Ariégeois pouvait bien garder l'apparence du respect pour la religion établie, alors qu'il professait que « *la raison est le tribunal suprême et qui juge en dernier ressort et sans appel de tout ce qui nous est proposé* », et qu'à cette raison, appuyée de la conscience, il soumettait la valeur morale de la Bible, les attributs de Dieu, les preuves de son existence même, etc., enfin tous les problèmes qui dominent le christianisme et dont, si je puis ainsi dire, la solution orthodoxe le conditionne. De même professait-il au regard de la souveraineté du fait positif, bien attesté et contrôlable, cette soumission totale qui fait le savant et constitue la présomption la plus dangereuse pour la foi.

Les apologistes ont deux arguments de prédilection; ils affirment que d'éclatants miracles ont attesté et attestent la vérité de leur croyance, et ils soutiennent que la vertu divine qu'elle enferme s'est manifestée par une espèce de transformation morale de l'humanité christianisée. Or Bayle s'attaque à ces deux arguments. Il ruine le merveilleux biblique en prouvant l'impossibilité scientifique de ses prodiges par rapport aux lois que Dieu lui-même a imposées à la nature; et surtout il montre que toutes les religions ont leurs miracles, que ce sont toujours les mêmes et qu'elles se les dénient l'une à l'autre par des arguments qui ne changent jamais. Rien ne peut être plus fâcheux pour le christianisme que cette assimilation aux autres religions, dont il se prétend si différent. Bayle l'assimile pourtant encore à elles d'un autre point de vue, quand il se demande si une religion est utile aux mœurs et conclut, sur les inconvénients de l'esprit théocratique et dogmatique, et de l'intolérance, que l'athéisme vaut mieux que la superstition. La superstition, c'est assurément toute religion positive, y com-

pris la chrétienne, et, pour n'en pas douter, il suffit de se rappeler que Bayle ose dire que « *la nature donnerait* (les vertus chrétiennes) *à une société d'athées, si seulement l'Evangile ne la contrecarrait pas.* » On comprend que le *Dictionnaire* et tous les écrits de Bayle aient été l'arsenal de Voltaire, de d'Holbach et des Encyclopédistes.

Locke n'est point si riche, mais son bon sens et son évidente bonne volonté à l'égard du christianisme entraînent également des conséquences périlleuses pour l'orthodoxie. Il se croit bon chrétien et s'applique assidûment à l'étude de l'Ecriture, mais il rejette tous les dogmes incompréhensibles et nous offre par avance un type de *protestantisme libéral* fort intéressant pour nous, encore que bien inquiétant pour l'Eglise de son temps. Son christianisme « déchristianisé » plaira beaucoup aux « philosophes » qui vont venir après lui.

Comme il était naturel, la liberté de la pensée se manifestait d'abord là où l'on avait déjà quelque habitude de la liberté tout court et aussi là où l'extrême dispersion de l'autorité publique, entre les nombreux souverains d'Etats minuscules, en relâchait quelquefois la tyrannie. Ces premières manifestations de l'esprit nouveau, pour si diverses qu'elles paraissent, dans leur principe, concouraient évidemment à un même but, qui était de poser les fondements d'une vigoureuse revendication de la liberté de l'individu en matière de religion, et de la tolérance pour toutes les religions, partout. Cette intention, très affirmée dans les écrits de tous les hommes que je viens de nommer, leur fait déjà une espèce d'unité.

Ce fut vraiment en terre anglaise que s'affirma d'abord la critique proprement anti-orthodoxe du christianisme et même déjà la critique anti-chrétienne, avec des hommes comme Toland (+ 1722), Collins (+ 1729), Woolston (+ 1733), Tindal (+ 1735) et plusieurs autres. Leurs ouvrages rompaient nettement avec les traditions

généralement reçues sur les origines du christianisme, sur ses justifications miraculeuses, sur son caractère de religion unique dans la vérité et à part des autres, sur l'autorité et les droits de ses prêtres. On n'est pas plus anti-sacerdotal que ne l'était Toland, qui a tant contribué à mettre dans l'esprit de ses contemporains « éclairés » l'idée de « l'éternelle imposture » de tous les prêtres[1]. Les excès mêmes d'une liberté de penser qui n'était pas, du reste, exempte de préjugés fort erronés, en apportaient pour ainsi dire l'antidote, du moins au regard de l'opinion de la grande majorité des lecteurs.

Il en alla autrement des critiques de l'Ecossais David Hume (1711-1776) qui, s'élevant au-dessus des considérations de détail et des propositions d'abord scandaleuses, osa s'attaquer de front au vrai problème. Il mit le doigt, avec beaucoup de pénétration, sur les insurmontable difficultés que soulève en raison un examen vraiment libre des croyances chrétiennes, entendues selon la théologie des diverses orthodoxies; et, à ce dogmatisme, jugé par lui inacceptable, à la prétendue révélation, invérifiable, il cherchait à substituer « la religion naturelle », déisme sentimental, assez difficile à définir, parce qu'en réalité assez vague, mais qui ne se justifiait que par des considérations purement philosophiques sur la nature et sur l'homme.

On ne prend guère souci au XVIIIe siècle d'analyser le contenu de ce mot *nature* auquel on fait exprimer des représentations assez diverses, mais, dans son sens fondamental, il enferme une protestation contre l'ascétisme considéré comme caractéristique du christianisme et contre le christianisme lui-même[2]. Du moins sert-il contre le catholicisme de l'Eglise et pour justifier un christianisme débarrassé de ses dogmes, épuré, *raison-*

1. Son livre *Christianity not mysterious* (1696) fut brûlé publiquement à Dublin en 1697.

2. Cf. P. M. Masson, *La religion de Jean-Jacques Rousseau*. Paris, 1916, 2e partie, p. 259 et s.

nable, un christianisme à la Locke et qui est vraiment une *religion de la nature*, puisqu'il est censé rapprocher l'homme de ses lois. Au fond, ce n'est plus guère qu'un déisme, accompagné d'une morale conforme aux fins naturelles de l'homme et supposé prêché par Jésus. Voici comment un des théoriciens de cette religion de la nature la définit : « *Le culte sublime d'un Dieu qui punit et qui récompense, dont les lois se manifestent sans révélation, les dogmes sans mystères et la puissance sans miracles* [1] ». C'est bien à quelque chose comme cela que Hume ramène, en effet, le christianisme.

L'influence directe ou indirecte de ses idées fut très profonde et très étendue ; à peu près tout le XVIIIe siècle pensant se rallia à son point de vue. Il fut *essentiellement* anti-chrétien parce qu'il se mit à croire à la bonté fondamentale de l'homme, à rejeter la foi en sa déchéance primitive, — sans laquelle il n'y a point de Rédemption intelligible, donc point de christianisme véritable, — à justifier par la volonté du Créateur et non plus à expliquer candidement par la malice du Diable les passions qui agitent le cœur humain. Il vit dans les Eglises, et en particulier dans l'Eglise romaine, un instrument d'intolérance et de contrainte, dans le dogmatisme imposé une entreprise insupportable contre la dignité et la liberté naturelle de la pensée et, en même temps, dans l'athéisme une espèce de difformité de la raison et du sentiment.

Il y eut dans la même période des philosophes matérialistes et athées ; jamais ils ne furent nombreux ni vraiment influents [2]. Un autre trait paraît dès l'abord

1. Delisle de Sales, *Philosophie de la nature*, (1770), VI, p. 357.

2. Le plus en vue est d'Holbach, venu au matérialisme athée par l'histoire naturelle. Son livre principal, le *Système de la nature*, paru en 1770, sous le pseudonyme de Mirabaud, scandalise Voltaire lui-même et reste un objet d'horreur pour la plupart des penseurs du temps. La Mettrie perd tous ses emplois après la publication de son *Histoire naturelle de l'âme*, en 1745, et n'a que le temps de se réfugier en Prusse pour éviter la prison.

remarquable dans ce mouvement anti-catholique et anti-chrétien, c'est son caractère aristocratique. La religion du peuple n'est pas en cause et on peut dire que personne en principe, pas même les athées, ne conteste la nécessité de la maintenir pour lui dans les formes où il la pratique et dans le cadre ecclésiastique que la tradition a fixé. Faut-il rappeler que Voltaire, qui aimait si peu « *l'Infâme* », veillait avec soin aux besoins cultuels de ses paysans de Ferney, qu'il avait fait élever sur ses terres une église portant l'orgueilleuse inscription : *Deo erexit Voltaire* et qu'il y faisait ses Pâques, pour l'édification des alentours. Les intellectuels du temps des lumières n'ont pas, en ce sens, fait beaucoup de progrès sur les opinions de Cicéron : la religion de tout le monde leur parait respectable parce qu'elle est, que la changer serait troubler gravement les habitudes du peuple, ébranler sa morale et inquiéter sa résignation. Elle reste, en somme, à leur jugement de privilégiés de ce monde, le meilleur instrument de contrainte sociale par quoi les hommes qui ne sont point propriétaires apprennent et gardent le respect de la propriété. La plupart des écrivains du XVIII[e] siècle qui se piquent d'être des *politiques* n'ont donc pas répondu dans le même sens que Bayle au problème qu'il avait posé : si, pour la Société, la religion vaut mieux que l'athéisme. Sur ce point Montesquieu s'accorde avec Turgot, et Voltaire avec le marquis de Mirabeau et avec Necker [1].

IV

Les philosophes français, de Montesquieu à Rousseau, en passant par Voltaire, les Encyclopédistes, d'Alembert,

1. Cf. P. M. Masson. *Religion de J.-J. Rousseau*, I, p. 241 et s. Necker, dans son traité *De l'importance des opinions religieuses* (1788), p. 58, écrit paisiblement : « *Plus l'étendue des impôts entretient le peuple dans l'abattement et dans la misère, plus il est*

Diderot, et même d'Holbach et Helvetius, plus systématiques, partant plus radicaux, bâtirent sur le fonds de Descartes et de Bayle, mais aussi ils reprirent et développèrent les idées anglaises et leur assurèrent une large diffusion, en les exprimant dans une langue que toute l'Europe polie entendait. Leurs contributions personnelles à l'œuvre commune sont inégalement intéressantes et inégalement solides. D'ailleurs ils ne s'entendent pas toujours entre eux et n'imaginent pas du tout qu'ils travaillent ensemble et dans le même sens ; c'est notre jugement, fondé sur les résultats de leur effort total, qui les rassemble comme je viens de le faire.

Pour simplifier cependant, sans trop s'éloigner de la réalité vivante, qui est toute dans les personnes — distinctes — et les œuvres — différentes, — on peut dire que la pensée de ces philosophes se développe suivant deux courants séparés et qui finissent même par se contrarier. L'un sera justement qualifié de *critique*, l'autre de *sentimental*.

C'est au premier que s'abandonnent les deux plus historiens de ces philosophes : Montesquieu, qui ne s'attaque à l'Eglise qu'indirectement et avec prudence, et Voltaire. De nos jours, on juge d'ordinaire trop sévèrement la critique de Voltaire, sur des plaisanteries qui n'ont pas toutes grande portée, assurément, mais qui souvent aussi sont pénétrantes. En réalité il sait fort adroitement trouver dans la Bible et exploiter de plaisante sorte les passages qui prêtent à rire, et il tire de son bon sens des réflexions d'une ironie redoutable aux affirmations du dogme [1]. Son temps n'était pas mûr pour des méthodes

indispensable de lui donner une éducation religieuse, car c'est dans l'irritation du malheur qu'on a surtout besoin d'une chaîne puissante et d'une consolation journalière. » Nous approuvons Rivarol de qualifier ces considérations de *coupables* ; elles n'en sont pas moins courantes chez les *politiques* de ce temps.

1. Cf. Spécialement *La Bible enfin expliquée par plusieurs aumôniers de S. M. L. R. D. P.* (1776) ; et l'*Histoire de l'établissement du christianisme* (1776).

de polémique différentes. Voltaire demeure intrépidement déiste, mais il serait sans doute fort embarrassé s'il lui fallait donner de son Dieu une définition précise. Chaque fois qu'il semble sur le point de s'y risquer, il commence à verser dans le panthéisme : « *Il y a*, dit-il, *du divin dans une puce* » et Dieu est partout dans le monde. Ce Dieu, il lui conserve ses qualités traditionnelles de vengeur des crimes et de rémunérateur des vertus; mais je ne pense pas qu'il prenne ces qualités-là bien au sérieux et, sans doute, ne veut-il, en les affirmant, que consolider la foi populaire, qui ne s'appuie guère que sur elles. Je vois là une simple concession qu'il fait à l'usage ou au préjugé. Mais quand il proclame la complète séparation et la pleine indépendance de la raison et de la foi, ce n'est pas au bénéfice de la seconde, et la première y gagne d'être débarrassée de la contrainte théologique. De même, quand il affirme la nécessité d'étendre les méthodes d'observation et d'expérience à la métaphysique, c'est une façon adroite de couper court aux ambitions encombrantes de cette spéculation qui consiste à raisonner de ce qu'on ne sait pas, de la réduire à observer modestement des faits, au lieu d'inventer des principes, et de la ranger à son tour sous les lois de la science.

Assurément Diderot, d'Alembert, les grands Encyclopédistes, poussent plus loin que Voltaire la critique de la religion et plusieurs d'entre eux ont déjà dans l'esprit, sur les rapports véritables des trois règnes de la nature, des idées qui annoncent l'évolutionnisme; mais ils demeurent généralement très circonspects au regard des dogmes, sinon des personnes et des institutions de l'Eglise. Ils savent, ainsi que d'Alembert l'écrit à Voltaire que « *la crainte du fagot est rafraîchissante* ». Mais, sans quitter les apparences du respect, c'est contre la théologie et sa théorie du monde que l'*Encyclopédie* dresse tout l'appareil de la science du temps. « *Le mépris des sciences humaines*, écrira Condorcet à la fin

du siècle, *était un des premiers caractères du christianisme... Ainsi son triomphe fut le signal de l'entière décadence des sciences et de la philosophie*[1]. » Le mépris foncier du christianisme en vue du triomphe de la science est, à l'inverse, le premier des caractères de cette philosophie du XVIIIe siècle. Helvétius, d'Holbach, La Mettrie et, avec une spécialisation scientifique plus étroite, Cabanis, explicitent dans la complète incrédulité, l'athéisme et le matérialisme, la tendance critique et « scientiste » des hommes que je viens de nommer.

Au temps même où la « philosophie » triomphait en France, la tradition issue de Pascal n'y était pas encore éteinte et des voix, qui n'étaient pas toutes confessionnelles et, à qui, en vérité, il ne manquait que le génie pour parler comme le grand apologiste, s'y élevaient contre *les clartés ténébreuses* de la raison, et l'esprit de système, et la fausse science. On est même d'abord surpris de rencontrer Marivaux dans ce concert. En somme, le sentiment qui, lui aussi, a ses raisons, difficiles à contraindre, réclamait contre l'entreprise du rationalisme déiste et antichrétien. Il n'obtint point d'abord l'avantage ; mais, au déclin du siècle et de l'Ancien régime, il eut le dernier mot. Ce fut principalement à Rousseau qu'il dut cette victoire, que la publication de la *Profession de foi du Vicaire savoyard* (1762) prépara. Diderot le sentait bien, qui écrivait à propos de ce livre célèbre : « *Je vois Rousseau tourner autour d'une capucinière, où il se fourrera quelqu'un de ces matins.* »

Assurément le Vicaire professe la « religion naturelle », mais sa doctrine n'est point pure d'alliage avec le passé théologique et scolastique. En outre, il y mêle des considérations à la Locke et à la Condillac, des effusions mystiques qui sentent singulièrement le fidéisme ; surtout il l'expose sur un ton si chrétien qu'elle semble annoncer et précéder de peu une conversion parfaite.

1. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Paris, An III, p. 135-136.

D'Holbach a raison de remarquer qu'il sera bien difficile à Rousseau de ne pas glisser jusqu'à la plus complète crédulité. En attendant, il attaque avec violence « *le parti philosophiste* », comme il dit, et il justifie par avance, au nom du cœur, le maintien de tous les usages religieux du passé, de tous les *fanatismes*, que poursuit Voltaire. Rousseau prétend qu'en écrivant la *Profession du Vicaire* il a voulu « *établir à la fois la liberté philosophique et la piété religieuse* » ; c'est possible, mais, en fait, le second élément l'emporte de beaucoup sur le premier et les « philosophistes », Voltaire en tête, tout en se servant contre l'Eglise catholique de la partie critique du livre, ne se font point d'illusions sur ses tendances.

Jean-Jacques rallie autour de lui les âmes religieuses de la société cultivée. L'Eglise les a laissé s'égarer ; elles se retrouvent dans les pages toutes pénétrées d'émotion religieuse que leur offre Rousseau et dont un certain abbé de Laporte publie, dès 1763, une sorte d'anthologie, qui obtient un rapide et durable succès. Un prophète du sentiment religieux est né et la reconnaissance des hommes qu'il a émus monte vers lui, si pieuse et si fervente qu'elle finit par revêtir la forme d'une espèce de culte, organisé spontanément autour du tombeau de Jean-Jacques, dans l'île des Peupliers, à Ermenonville.

A cette « sensibilité » religieuse, le Vicaire savoyard n'a pas offert une organisation nouvelle ; il l'a seulement raffermie, encouragée et exaltée ; il l'a conduite là où le Chateaubriand du *Génie du Christianisme* la prendra, pour la faire rentrer dans les formes traditionnelles du catholicisme, après nombre d'effusions et de considérations de l'ordre esthétique, moral et social, qui n'ont pas grand chose à faire ni avec la philosophie ni avec la critique. C'est en ce sens, quelles qu'aient pu être les attaques du clergé contre Rousseau, si souvent et si sottement accouplé à Voltaire, que la *Profession du Vicaire savoyard* et, avec elle, la *Nouvelle Héloïse* et l'*Emile*, ont

contribué, tout en critiquant parfois avec beaucoup d'âpreté le catholicisme romain et l'orthodoxie calviniste, à consolider la mentalité chrétienne parmi les lettrés et à préparer une restauration catholique dans la bourgeoisie française.

A partir de 1760 un courant, parti d'Angleterre et représenté par les écrits de Young, de Thompson, de Goldsmith, d'Ossian, agit en France dans le même sens que Jean-Jacques, et « les âmes sensibles » l'emportent décidément. Pour elles et selon la formule de l'*Emile*, « *il ne s'agit pas de savoir ce qui est vrai, mais ce qui est utile.* » Et ce principe, si contraire à celui d'où doit partir la science et d'où partaient, en effet, les « philosophistes », ce principe qui oppose les *mensonges consolants* aux *vérités attristantes* (Necker), s'exprime sous toutes les formes de 1760 à 1789. Mercier constate en 1782, qu'il est devenu de mauvais ton de parler mal « *dans une société* » de la religion et des prêtres[1].

Prenons garde cependant que si l'Eglise catholique doit tirer finalement profit de cette réaction du *sentiment* contre une science encore plus ambitieuse qu'étendue et profonde, plus propre, par conséquent, à attaquer qu'à se défendre, ce n'était ni pour elle, ni pour son enseignement que les adversaires des « philosophistes » avaient voulu travailler ; bien au contraire. Ils avaient prétendu libérer la religion du dogmatisme étroit et la ramener à des exigences que la raison pût accepter, comme ils avaient imaginé en face du jésuite fanatique « le bon curé », ami et conseiller de ses ouailles, indulgent, large d'esprit et surtout bienfaisant. Par malheur, le peuple tenait non pas à ses dogmes, dont pratiquement il ne s'encombrait guère, mais à ses formules de catéchisme et à ses habitudes cultuelles, et les intellectuels, pour s'être montrés impuissants à fixer leur idéal, retomberont au traditionalisme catholique, ou reviendront au rationalisme. Au dernier tiers du XVIIIe siècle, une reli-

1. *Tableaux de Paris*, t. III, p. 93 et s.

gion pouvait naître : « *simple, sage, auguste, moins indigne de Dieu et plus parfaite pour nous* » ; elle n'a pas su trouver sa formule.

Dans le même temps, les philosophes allemands de l'école de Wolff (+ 1754), avec beaucoup d'incohérences et de contradictions et surtout avec un pédantisme souvent choquant, que rachète une sérieuse érudition, s'attachaient à une double besogne spécialement utile : débarrasser leur pensée de la vieille scolastique, demeurée plus vivace chez eux qu'ailleurs, sous l'influence persistante de docteurs de la Réformation, comme Mélanchton ; en second lieu, donner à la philosophie des fondements scientifiques solides. Autrement dit, ils préparaient à l'esprit d'investigation moderne la méthode qui fera sa force et assurera sa victoire. Et cependant ils restaient de leur temps en ce qu'ils se laissaient aller, eux aussi, au rêve de la religion naturelle, et le passé les tenait encore plus qu'ils ne le croyaient, en ce qu'ils n'arrivaient pas encore à s'émanciper tout à fait de la théologie traditionnelle. Pourtant l'un d'entre eux, nommé Reimarus (+ 1768), qui avait profondément subi l'influence des déistes rationalistes anglais, organisait dans le secret la première attaque de fond contre la représentation orthodoxe de la personne de Jésus et de son œuvre. Je veux parler des fameux *Fragments de Wolfenbüttel*, publiés par Lessing, après la mort de leur auteur, et où le Christ apparaissait comme le machinateur de duperies énormes. Il n'y avait là encore, assurément, qu'une exégèse sommaire et une science sans horizon ; mais, au moins, le problème fondamental de l'histoire chrétienne était hardiment posé et abordé « en science ». Cet essai, pour si incomplet qu'il fût et si facile à critiquer, méritait le bruit qu'il fit en Allemagne et il était plus gros d'avenir que l'âpre et éloquente diatribe posthume du curé Meslier, publiée par Voltaire, et où un prêtre catholique exhalait sa haine et sa rancune contre l'enseignement qui l'avait abusé.

Des penseurs et — déjà — des chercheurs du *temps des lumières*, je n'ai nommé que les plus connus aujourd'hui; beaucoup d'autres ont écrit, qui ont acquis de leur vivant une réputation égale à ceux-là; je songe par exemple à Mably ou à l'abbé Reynal. En dehors même de la grande distinction que je posais tout à l'heure entre les *critiques* et les *sentimentaux*, il demeurait de l'un à l'autre, bien entendu, des différences considérables de tendances, d'esprit, d'opinions : chacun gardait sa personnalité plus ou moins accusée. Pourtant les conclusions auxquelles ils aboutissaient tous au regard de la doctrine catholique romaine, au regard même de toute dogmatique de contrainte, se ressemblaient singulièrement et, sous leurs efforts unis, il semblait qu'on entendît craquer d'inquiétante sorte le vieil édifice chrétien tout entier. A vrai dire, la réflexion philosophique ne recevait encore des sciences d'observation qu'un secours insuffisant : le goût persistant du merveilleux gênait beaucoup la stabilisation de l'esprit scientifique et la crédulité, qui s'attachait couramment aux racontars les plus extravagants, contrariait l'expérience. Pourtant l'étude de la nature se développe ; elle provoque même un véritable engouement dans le public instruit et, avec Buffon, elle se *laïcise*. On ne comprend pas encore bien quel danger elle recèle pour la cosmologie orthodoxe, mais il ne commence pas moins à se déterminer en elle[1].

Une institution internationale, obscure dans ses origines, probablement fort ancienne sous la forme de véritable campagnonnage de métier, mais qui, au début du XVIIIe siècle, se réorganise en Angleterre sous l'aspect d'une société secrète d'action humanitaire, morale et religieuse, la *franc-maçonnerie*, apporte une aide efficace au mouvement d'idées dont je viens de parler. Ses

1. Cf. D. Mornet, *Les sciences de la nature en France au XVIIIe siècle*. Paris, 1911. Il est remarquable que, jusqu'à la fin du siècle, le *Journal des savants* laisse la première place dans sa table méthodique à la théologie.

loges[1] sont des centres d'attraction et de rayonnement pour les hommes qui adoptent ces idées ; elles agissent avec persévérance pour les répandre et les fortifier. Il ne s'agit plus pour elles de bâtir des maisons selon les règles, mais d'édifier une humanité meilleure, par l'effort de la raison et en conformité des desseins du Créateur. L'esprit religieux est vivace chez ces maçons, mais il s'est affranchi du dogmatisme et de l'intolérance confessionnels. L'Eglise verra, non sans quelque apparence de raison, dans la Société maçonnique, qui prétend défaire son œuvre et la reconstruire dans un autre esprit, l'ennemi le plus perfide et le plus dangereux. En attendant nombreux sont, au XVIIIe siècle, les prêtres éclairés qui adhèrent à la maçonnerie, en haine du fanatisme et de l'intolérance.

V

L'Eglise se défendait, mais mal; et ses meilleurs partisans confessent, au XVIIIe siècle, qu'elle a perdu la direction des esprits. C'est que dès lors se manifestait l'erreur du concile de Trente qui, en l'attachant au passé, lui avait fermé l'avenir. Ses chefs, trop souvent suspects dans leur foi et leurs mœurs, cherchaient à solidariser les princes avec elle, en leur représentant que les périls de l'autel sont aussi ceux des trônes, et ils réclamaient des autorités séculières des mesures de répression contre les malpensants. Ils en obtinrent, telle la déclaration royale de 1757, qui porte la peine de mort contre quiconque compose un écrit hostile à la religion, l'imprime, l'édite ou le colporte ; telle encore la condamnation de l'*Emile* par le Parlement, en 1762. Le clergé organise des missions dans le peuple, à partir de 1730, et n'hésite pas à employer les grands moyens :

1. La première loge organisée à Paris date de 1725 ; une dizaine d'années après on aperçoit des groupements semblables en Allemagne.

par exemple à faire courir copie d'une lettre de Jésus-Christ, très rude à l'impiété grandissante, et que deux docteurs de Sorbonne ont authentiquée!

Cependant les apologistes officiels ne produisaient que des arguments caducs et certains corps, comme la Sorbonne, que l'appui de la force publique armait encore d'une sérieuse autorité de contrainte, compromettaient la cause qu'ils soutenaient en versant dans le ridicule. Ce n'était pas en tracassant Montesquieu ou Buffon[1], ainsi qu'elle le fit, en obligeant les écrivains français à d'humiliantes précautions de langage, en contraignant Helvetius à rétracter les thèses de son livre sur l'*Esprit*, en menant contre l'*Encyclopédie* une campagne acharnée, par ailleurs, en continuant de prendre la sorcellerie au tragique, que cette bande de « bonnets carrés » pouvait espérer enrayer la marche des idées. Les hommes de science et de talent n'ont certes point manqué dans l'Eglise catholique au temps des lumières. Si pourtant on en excepte Bossuet, écrivain admirable, apologiste zélé, mais théologien sans véritable originalité, saint Alphonse de Liguori († 1787), théologien moraliste intéressant et très belle âme, et saint Jean-Baptiste de la Salle († 1719), dont les *Frères de la doctrine chrétienne* devaient rendre à l'Eglise, dans les milieux populaires, d'inappréciables services; si on les excepte, dis-je, tous trois, on constate que les autres ont fait leur réputation sur tout autre chose que des œuvres proprement catholiques. Ce sont surtout des linguistes, des archéologues et d'infatigables explorateurs de bibliothèques, car c'est en ce temps que travaillent Mabillon, Montfaucon, Calmet, Hardouin, Muratori, Gallandi, Mansi, Assemani,

1. La Sorbonne tient l'*Esprit des Lois* à sa barre durant deux ans; elle finit par en extraire dix-huit propositions condamnables, mais elle n'ose pas instrumenter contre Montesquieu et se contente de le menacer de temps en temps. C'est surtout à propos de ses opinions sur la formation de la terre qu'elle s'en prend à Buffon, qui, du reste, se tire d'affaire avec assez d'élégance, en 1751.

Ugolini, et nombre d'autres qui leur ressemblent et sont la gloire de l'érudition ecclésiastique.

Assurément la foi vit toujours en ce temps-là et même le fanatisme, qui l'accompagne trop souvent, et on les rencontre l'un et l'autre dans des milieux qui sembleraient devoir être tout de suite atteints et pénétrés par les idées nouvelles. Il suffit de rappeler le développement du culte du Sacré-Cœur dans les hautes classes de Pologne et d'ailleurs; et l'acharnement des Parlementaires français en faveur du Jansénisme, alors même qu'il tombe dans l'extravagance thaumaturgique[1]; et certains procès effroyables, où éclate la plus féroce intolérance, tels celui de Calas et celui de Sirven instruits et jugés par le Parlement de Toulouse. Cependant les idées d'opposition à la puissance politique de l'Eglise, ou, comme nous dirions, au cléricalisme, se précisent, s'affermissent et se réalisent au cours du XVIIIe siècle.

Un des traits essentiels de ce vaste essai de rénovation gouvernementale qu'on appelle le *despotisme éclairé* et qui s'inspire directement des idées des *philosophes*, plus encore que de celles des *économistes*, c'est cette hostilité contre l'action cléricale dans la vie politique. On affirme la complète souveraineté de l'Etat au temporel; on subordonne l'action des autorités ecclésiastiques à l'autorisation et au contrôle des autres; on cherche à limiter l'accroissement des biens d'Eglise; on restreint la liberté d'extension des congrégations religieuses; au besoin on supprime des couvents; surtout on frappe à coups redoublés sur les Jésuites, considérés comme dangereux pour l'indépendance du pouvoir laïque et ennemis des « lumières ». Rien n'est plus caractéris-

1. Il n'y eut pas que les miracles célèbres du diacre Pâris pour prouver que la bulle *Unigenitus* avait erré en condamnant le Jansénisme et que les Jésuites étaient des fripons, car c'est cela qu'ils voulaient prouver; il y eut des prodiges du même genre en province, mais ils n'atteignirent pas à la notoriété de ceux dont le cimetière Saint-Médard fut le théâtre.

tique de l'esprit des hommes instruits de ce temps que cette haine active qu'ils portent à la fameuse Société, en qui se sont incarnés la volonté de domination et le sectarisme intolérant de l'Eglise romaine. Elle paie très cher la puissance tyrannique dont elle a joui dans le monde catholique durant un siècle et demi, et on ne lui tient nul compte des efforts qu'elle a pourtant faits pour s'adapter autant que possible aux exigences de la vie politique des principaux Etats où elle s'est établie. En France, par exemple, le Parlement ne veut pas savoir que les Jésuites du Royaume font communément profession, au XVIIIe siècle, d'accepter la déclaration gallicane de 1682. Le Portugal, en 1759, puis la France, puis l'Espagne, condamnent l'Ordre et chassent ses membres ; les Espagnols, par un geste dont le symbole a son éloquence, les renvoient au Pape et les débarquent à Civita-Vecchia, en 1767. Devant le désordre que cette hostilité engendrait dans la chrétienté, et parce qu'il commençait à craindre un schisme, Clément XIV, à son corps défendant et après une belle résistance, prononça la suppression de la Société, par le bref *Dominus ac redemptor* (21 juillet 1773), dont, du reste, les considérants sont très sévères [1].

Les faits ne répondirent pas entièrement à leurs apparences : les Jésuites survécurent à leur abolition, car ils trouvèrent asile chez Frédéric II de Prusse et Catherine II de Russie, qui utilisèrent, dans leur propre intérêt, surtout en Pologne annexée, leurs talents d'éducateurs ; et, dès 1782, les Jésuites de Russie élisaient un vicaire général [2]. Pourtant il ne fut point indifférent que les Pères aient été contraints de quitter leurs collèges,

1. Il a été récemment réédité, avec une bonne traduction, par J. de Récalde (*Le bref* « *Dominus ac redemptor*... ». Paris, 1920), et il vaut la peine d'être lu, d'autant plus qu'on en a souvent parlé avec inexactitude.

2. Pie VII rétablira l'Ordre pour la Russie en 1801, pour les Deux-Siciles en 1804.

en France, par exemple, et de laisser à des séculiers, plus ou moins imbus des idées nouvelles, l'éducation de la jeunesse : la génération qui arrivera à l'âge d'homme vers 1789 n'aura point passé par leurs mains et cette conséquence imprévue de leur expulsion se révèle singulièrement intéressante.

VI

A mesure que le siècle progresse vers sa fin, l'indifférence aux intérêts et aux croyances catholiques paraît y faire des progrès parmi les hommes qui avaient étudié et réfléchi et même parmi beaucoup d'autres que la mode entraînait. J'ai dit qu'au fond, sous « la religion naturelle » de Rousseau, c'était un renouveau chrétien, et, en France, un renouveau catholique qui couvait; mais personne ne s'en doutait encore et, ce qui semblait évident, c'était surtout que la foi confessionnelle perdait chaque jour des partisans. Ce qui ne l'était pas moins, à la veille de la Révolution, c'était que l'Eglise catholique, considérée d'ensemble, semblait en mauvais état : le prestige du Pape était fort ébranlé, les grands Ordres réguliers ne supportaient plus qu'avec impatience leur discipline traditionnelle et on contestait partout son utilité; les prédicateurs renonçaient communément à parler du dogme et s'attachaient de préférence à la morale, à la tolérance, à la paix, à la charité; le clergé commençait à rencontrer de sérieuses difficultés de recrutement et il n'avait point la faveur publique : on lui reprochait l'insuffisance de son éducation, sa négligence de ses devoirs et le relâchement de ses mœurs.

Mais, à vrai dire, au-dessous de l'élite sociale et intellectuelle, où s'agitaient les conflits d'idées et de sentiments, les masses populaires, encore que souvent très négligées par leurs pasteurs, restaient au moins pliées au catéchisme et, tenues par un clergé rural solide, n'étaient pas entamées par l'incrédulité. En France

même et au plein de la Révolution, leur catholicisme profond a trouvé moyen de se faire jour. Les tentatives essayées pour priver la réaction monarchiste du meilleur de ses appuis, en *déchristianisant* le peuple, ont échoué et, si ce dernier a paru accepter certaines mesures qui tendaient au résultat qu'on n'a pas atteint, s'il a toléré le culte de la Raison, où se prolonge l'athéisme à la d'Holbach et l'esprit des Encyclopédistes, le culte de l'Etre suprême, organisé selon l'esprit de Rousseau, le culte décadaire, qui répond à des préoccupations civiques, et la persécution des prêtres réfractaires, réputés traîtres à la nation, ce n'a été que dans les moments de gros péril national et à titre de mesures de salut public. Tout au plus, dans les grandes villes, les éléments populaires qui peuplaient les clubs se plaçaient-ils volontiers dans la tradition de Voltaire et rééditaient-ils ses plaisanteries contre l'Eglise. C'est ce qui explique que Napoléon ait cru nécessaire à son autorité de signer le Concordat et de rétablir entre l'Eglise et l'Etat cette communauté séculaire de vie et d'intérêts que la République avait fini par répudier [1]; la religion catholique représentait encore un robuste « levier d'influence », comme il disait lui-même. Il ne l'a du reste, que très imparfaitement assuré dans sa main et l'on sait les difficultés qu'il a dues à sa politique vis-à-vis du Pape. Il ne vit que trop tard l'imprudence qu'il avait commise en sacrifiant l'indépendance de l'Eglise gallicane à l'omnipotence pontificale, dans l'espoir chimérique de mener Rome à son gré. La conclusion du Concordat avait grandement mécontenté les vieux Jacobins, mais, sans parler des antiques habitudes populaires que je

1. La Constitution de l'an III, sanctionnant l'état de fait et le décret du 21 février 1795, disait que la République reconnaissait tous les cultes et n'en salariait aucun (art. 354). Il semble probable que l'esprit public aurait pris son parti de cette séparation si elle avait duré et qu'en durant elle aurait épargné, à la France autant qu'à l'Eglise catholique, plus d'une difficulté grave.

viens de rappeler, un mouvement se dessinait, depuis le temps de la chute de Robespierre, qui était favorable au rétablissement de la vie catholique régulière en France, sous les espèces d'une religion à la fois traditionnelle et nationale. L'exaltation de la grande crise une fois tombée, il restait au cœur des hommes démoralisés un besoin d'idéal qui était tout prêt à se transposer au bénéfice de la religion.

Ne nous laissons pourtant pas abuser par les mots et les apparences : pas plus à la fin du XVIII[e] siècle que deux ou trois cents ans auparavant, les catholiques du commun n'entraient dans l'esprit de la théologie officielle et ne vivaient de ses formules ; mais ils les répétaient chaque fois que besoin en était ; ils paraissaient leur accorder leur assentiment profond parce qu'ils ne les contredisaient jamais, et si, réellement, ils tenaient beaucoup plus aux pratiques, aux rites et aux dévotions parasites qu'aux dogmes obscurs et mystérieux, personne ne s'en donnait grand souci ; puisqu'ils se soumettaient à la discipline de l'Eglise et respectaient ses enseignements, que pouvait-on leur demander de plus? D'autre part, les intérêts politiques des gouvernements et les intérêts sociaux des classes dirigeantes devaient longtemps encore s'accorder à maintenir les prolétaires dans des croyances dont l'ordre public et la propriété s'arrangeaient si bien. C'est, je le répète, à une claire intelligence de ces intérêts, qu'il faut rapporter le principe de la décision de Bonaparte quand il se résolut à restaurer le catholicisme en France et à signer le Concordat. Dès juin 1800, il disait aux curés de Milan qu'il n'y a que la religion pour donner à l'Etat « un appui ferme et durable ». C'était un bon disciple de l'abbé Raynal, dont les idées ont exercé une si grande influence sur la politique religieuse de la Révolution, et qui professait dans son *Histoire philosophique des deux Indes* : « *L'Etat n'est pas fait pour la religion, mais la religion est faite pour l'Etat* ». A vrai dire, les hommes insuffisamment

instruits se trouvaient aussi incapables de comprendre les raisons des adversaires du christianisme que celles de ses apologistes. Il en va encore de même, et si la désaffection du peuple à l'égard des croyances chrétiennes s'est accentuée au XIX[e] siècle dans plusieurs pays, comme la France, c'est pour des raisons politiques et sociales, et parce que l'anticléricalisme a engendré l'opposition à des dogmes réellement inaccessibles et à des pratiques faciles à tourner en dérision. C'est, en effet, avec une extrême lenteur que les opinions réfléchies descendent d'en haut dans la masse et s'y fixent. Toutefois, cette pénétration se produit un jour ou l'autre et il paraît hors de doute que tout concourt, dans la vigoureuse floraison d'activité intectuelle qui se développe surtout depuis le milieu du XVIII[e] siècle, à rendre la dogmatique catholique orthodoxe de plus en plus inacceptable aux hommes en qui s'incarne l'esprit et la conscience modernes.

Peut-être aurait-elle pu faire davantage et aussi bien son ambition visait-elle plus haut. Le vrai problème que la Réformation avait posé et qu'elle avait si incomplètement résolu, celui de la modernisation du christianisme, les penseurs du XVIII[e] siècle l'ont vu et abordé : j'ai essayé de montrer dans quel esprit; mais eux non plus n'ont point découvert sa solution, parce qu'ils n'ont pas su trouver une bonne formule de conciliation entre le médiévalisme clérical et théologique, qu'ils cherchaient légitimement à ruiner, et ce que les besoins religieux, non seulement des simples, mais aussi des sentimentaux instruits, réclamaient encore de surnaturel et de dogmatisme. C'est pourquoi leur œuvre est demeurée surtout négative. Leur erreur avait été de n'offrir guère que du *moralisme* à la conscience de tant de leurs contemporains, qui réclamaient encore du *mysticisme*. D'autre part, leur critique ne possédait pas les moyens qu'il fallait pour descendre au fond des problèmes historiques que posait l'existence de l'Eglise et de sa théologie.

CHAPITRE XII

Le libéralisme, la critique et la science contre la théologie[1].

I. *Le XIXe siècle commence sur une réaction.* — L'alliance du trône et de l'autel. — Les écrivains catholiques. — L'effort de Rome. — L'encyclique *Mirari vos.* — La Papauté compromet la religion dans la politique. — Essai de constitution d'un parti catholique libéral. — Le Pape le réprouve. — Le catholicisme semble lier partie avec les réactions.

II. *L'Eglise en face de la science.* — Imprudence de son attitude. — Comment elle pousse la critique à l'examen des prétentions théologiques.

III. Insuffisances de *la critique* du XVIIIe siècle. — Position nouvelle des problèmes au XIXe siècle. — Kant et *le problème philosophique.* — Les constatations de la raison pure. — Les réparations de la raison pratique. — David Strauss et *le problème historique.* — Schleiermacher et *le problème religieux.* — L'expérience religieuse et le christianisme personnel. — Le mouvement de la pensée du XIXe siècle.

IV. *Le mouvement scientifique.* — Les expédients de la théologie. — Darwin et le problème des espèces. — L'opposition théologique. — Gravité de la question. — Le changement de front des apologistes. — Fréquence de cette opération. — En quoi elle est illusoire. — La doctrine des plans parallèles de la foi et de la raison; sa fragilité. — L'apologétique et l'esprit scientifique. — La théologie d'autorité et la conscience moderne.

1. A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*[2]. Tübingen, 1913; Alb. Houtin, *La question biblique au XIXe siècle*[2]. Paris, 1902 et *La question biblique au XXe siècle*[2]. Paris, 1906; E. Le Roy, *Dogme et critique.* Paris, 1907; A. Loisy, *Autour d'un petit livre*[3]. Paris, 1903; G. Séailles, *Les affirmations de la conscience moderne.* Paris, 1906.

I

Incontestablement le xixe siècle — j'entends dire spécialement la période qui s'ouvre dans toute l'Europe avec la Restauration politique de 1815 — commence par une réaction religieuse et, en particulier, par une réaction catholique de forme cléricale, qui s'établit en pendant, ou mieux en complément, en corollaire et en auxiliaire, de la réaction absolutiste. Le trône et l'autel se prêtent un mutuel appui et les gouvernements favorisent les entreprises du clergé : sur l'esprit de la bourgeoisie et des ouvriers, par cet ensemble assez disparate et confus d'œuvres de propagande que les libéraux français ont groupées sous le nom de *la Congrégation*, au temps de Louis XVIII ; sur l'esprit du peuple des campagnes, par les *missions* répétées, dont de nombreuses croix votives portent encore aujourd'hui témoignage dans nos villages. Une pléiade d'écrivains se lève, bien plus cléricaux que vraiment chrétiens, un Joseph de Maistre, un de Bonald, un Haller, renégat du protestantisme, sans compter Chateaubriand, qui continue ce qu'il a commencé[1], pour fonder la théorie du gouvernement dévôt et de la société cléricalisée, dont ils attendent le bien de l'humanité.

En même temps, Rome reprenait décidément courage et s'apprêtait à un sérieux effort contre toutes les influences et les tendances issues de la Révolution et du progrès des sciences, qu'on a coutume de nommer l'*esprit moderne*. Le Pape avait, à la chute de Napoléon, recouvré ses Etats que l'Empereur lui avait confisqués. Dès avril 1814, il rétablissait solennellement la Société de Jésus dans son existence et tous ses droits. Partout où les gouvernements s'y prêtaient, il restaurait l'exclu-

1. *Le Génie du christianisme* a paru en 1802, *les Martyrs* en 180 *l'Itinéraire de Paris à Jérusalem* en 1811.

sive domination de l'Eglise, l'obligation pour chaque homme de faire ouvertement profession de la religion catholique, la mainmise cléricale sur l'état civil et la vie intellectuelle et même, en Espagne, l'Inquisition. Partout il essayait de reconstituer la propriété ecclésiastique. Il saisissait les moindres occasions de marquer son hostilité à tous les principes libéraux, à toutes les idées prétendues révolutionnaires, et il protestait spécialement contre les institutions politiques de la France, qui, en garantissant la tolérance religieuse à tous, osaient placer « *sur un même rang avec les sectes hérétiques et même la perfidie judaïque, l'Epouse sainte et immaculée du Christ, l'Eglise hors de laquelle il ne peut y avoir de salut.* » Il en voulait de même à l'Autriche de n'avoir point abandonné le *joséphinisme,* qui, lui aussi, posait le principe de la tolérance.

Cependant il interdisait les études bibliques, sans paraître se douter de la dangereuse présomption contre l'enseignement orthodoxe qu'une telle prohibition enfermait et, en 1832, Grégoire XVI, dans un document qui nous donne un avant-goût du *Syllabus*, l'encyclique *Mirari vos*, déclarait la guerre à la société moderne, fondée sur la liberté de conscience, qui mène à l'*indifférentisme*, sur la liberté de la presse, « *qu'on ne pourra jamais assez exécrer et maudire* » et par laquelle se propagent toutes les mauvaises doctrines, sur la liberté de la recherche scientifique. Comme Pie VII avait condamné dans son contenu la Charte française de 1814, Grégoire XVI condamnait à son tour, et par les mêmes arguments, la Constitution de la Belgique émancipée.

Ainsi la Papauté, qui pourtant n'avait point adhéré à la Sainte Alliance, parce que ce pacte soi-disant *chrétien* n'était point œuvre uniquement catholique, se posait en champion de l'Ancien régime. Elle confondait sa cause avec celle des ennemis irréductibles du libéralisme ; et elle ne se rendait pas compte, tant l'aveuglait sa passion, que, ce faisant, elle compromettait la

religion dans une très dangereuse aventure. Ses préoccupations séculières étouffaient en elle le sens juste du véritable mouvement qui entraînait le monde et, en conséquence, elle poussait les catholiques fidèles et dévoués à l'Eglise ou à constituer *un parti*, exposé à tous les hasards de la lutte politique engagée autour de ce qu'on nommait *les principes de 1789,* ou à faire presque figure d'hérétiques s'ils voulaient rester libéraux quand même, s'ils estimaient que le Royaume du Christ n'était pas à mêler aux transitoires agitations de ce monde.

Dans les dernières années de la Restauration, des catholiques clairvoyants, en Angleterre, en Belgique, en France, en France surtout, crurent agir dans l'intérêt de l'Eglise, et même dans celui du clergé, en rompant avec ces errements réactionnaires; ils cherchèrent à tirer parti, dans le sens catholique, des principes de liberté. Je dis *dans le sens catholique*, car on s'est parfois singulièrement trompé sur l'esprit et la portée des revendications *libérales* d'un Lamennais, d'un Montalembert et d'un Lacordaire. C'était surtout contre les contraintes dont souffrait l'Eglise, contre les restrictions du droit commun, que lui imposait le gouvernement, qu'ils s'insurgeaient. Mais enfin ils parlaient des bienfaits de la liberté ; ils séparaient leur cause de celle des absolutistes ; ils rêvaient d'une politique de l'Eglise qui lui serait propre et s'inspirerait d'abord du souci de ses intérêts spirituels, sans, du reste, ne l'oublions pas, mépriser les autres[1].

Et parce qu'ils prenaient cette attitude *libérale*, et bien qu'ils fussent au regard de la soumission à Rome de très corrects *ultramontains*, le Pape les condamna : c'était tout justement contre eux qu'était dirigée cette

1. Lamennais, s'abandonnant à une sorte de romantisme politico-mystique, allait jusqu'à croire que la Papauté pouvait et devait servir d'instrument à la transformation sociale que réclamaient les temps modernes! Illusion si énorme qu'on en reste confondu : elle lui a valu d'amers déboires.

encyclique *Mirari vos* que je viens de rappeler. En revanche, il prodiguait les encouragements et les marques d'approbation aux hommes qui, dans chaque pays, enseignaient ou prônaient le dogme de sa souveraineté divine, qui s'efforçaient, sous l'inspiration des Jésuites, de réduire à rien les misérables restes de l'indépendance des évêques et d'anéantir toute velléité de rappeler les dangereux principes des anciennes Eglises nationales — par exemple, en France, ceux du gallicanisme — aux hommes qui, du même coup, liaient l'Eglise, dans le plan de la politique intérieure, aux doctrines les plus étroites d'absolutisme et de réaction.

Le Pape rencontra assurément d'honorables résistances personnelles ; et, puisque je viens de nommer le gallicanisme, dont la déclaration de 1682 demeurait la Charte, il est juste de dire que ses principes ont trouvé des adhérents convaincus, dans le clergé de France, durant tout le XIXe siècle. Pourtant, à ne considérer que la majorité de catholiques zélés, de ceux, clercs ou laïques, qu'on peut nommer *les gens d'Eglise*, c'est à l'ultramontanisme et, en politique, aux opinions réactionnaires qu'ils se sont attachés, si bien que les libéraux de tous les partis se sont habitués peu à peu à voir un ennemi dans tout clérical et à confondre aisément un catholique avec un clérical. Il serait difficile de soutenir que cet état d'opinion soit tout à fait injuste et qu'il ait, jusqu'au seuil du XXe siècle, porté grand profit à l'Eglise, spécialement dans la bourgeoisie éclairée et dans les milieux ouvriers. Nous avons vu naguère le pape Léon XIII, pour avoir, tout en maintenant au fond les principes affirmés par ses prédécesseurs, conseillé aux catholiques des concessions et, en France, une espèce de *ralliement* à la République, soulever dans le monde clérical une opposition et des blâmes que n'avaient jamais rencontrées les plus extravagantes exigences *ultramontaines*.

II

C'était déjà une singulière imprudence que de donner à l'Eglise cette position d'alliée née de tous les intérêts politiques du passé, de paraître attacher son avenir et son existence même à l'impossible consolidation d'une réaction que, seul, avait pu rendre possible le grand trouble consécutif à l'effondrement de l'empire napoléonien. C'en fut une autre, évidemment logique, mais beaucoup plus grave encore, de se mettre en travers de la science, qui, au courant du XIX[e] siècle, prend définitivement son essor dans tous les domaines, assure ses méthodes, multiplie ses découvertes, coordonne leurs résultats et s'installe véritablement dans le réel.

Or, il n'est pour ainsi dire pas une grande doctrine scientifique, d'où qu'elle vienne et où qu'elle aille, qui n'ait rencontré la condamnation, ou du moins l'opposition et la mauvaise volonté des autorités ecclésiastiques. Ainsi les savants catholiques se trouvaient placés dans une situation très pénible, menacés qu'ils étaient du mépris de leurs confrères indépendants s'ils leur donnaient l'impression de sacrifier leur savoir à leur foi, sûrs, le plus souvent, des censures de leurs « pasteurs », si pourtant ils faisaient mine de s'y refuser. C'est pourquoi, dans l'opinion commune, *science* et *catholicisme*, bien plus que *science* et *religion*, sont devenues plus que des forces adverses, presque des termes contradictoires.

On ne saurait contester que cette opposition de l'Eglise aux deux grands mouvements qui ont déterminé l'évolution du monde contemporain, celui du *libéralisme*, qui l'entraînait irrésistiblement vers la démocratie, celui de la *science*, qui le conduisait à pousser son explication de l'univers dans un sens qui ne pouvait pas être, nous le savons du reste, celui de la théologie, on ne saurait contester, dis-je, que cette opposition ne fût déjà par elle-même terriblement périlleuse pour l'autorité

morale, pour le privilège intellectuel de la tradition et de l'enseignement orthodoxes. Toutefois, c'était par une de ses inévitables conséquences, plus encore que par elle-même, qu'elle devait jeter l'Eglise dans un péril mortel. Il fallait, en effet, prévoir que, rencontrant devant eux, toujours, l'obstacle de l'Eglise, les libéraux et les savants s'arrêteraient à le considérer, qu'ils en feraient le tour, qu'ils éprouveraient sa solidité; en d'autres termes, qu'ils vérifieraient le bien-fondé des prétentions qu'invoquait la théologie à dire seule le vrai et à l'imposer partout. La critique, de plus en plus approfondie et méthodique, des thèses dogmatiques et des conceptions sociales de l'Eglise catholique, devait donc fatalement répondre à l'hostilité qu'elle marquait de sa part aux *progrès* du libéralisme et de la science.

III

Dès le XVIIIe siècle, des hommes nés catholiques avaient déjà, nous le savons, produit contre les diverses prétentions de l'Eglise et du catholicisme, des arguments assez forts; mais, pour si intéressante qu'elle nous paraisse, par son esprit et ses tendances, ce n'est guère que sur des détails ou, du moins, des questions particulières, que leur critique porte vraiment. Dans son ensemble, elle demeure confuse, peu cohérente, étroite surtout; elle ne pose pas les problèmes fondamentaux sur leurs véritables bases. Mais il advint que, depuis la fin de ce même XVIIIe siècle, le christianisme fut examiné dans le monde protestant sous le triple aspect de sa solidité philosophique, de sa valeur comme vie et de ses justifications historiques. Les résultats auxquels cette étude aboutit, surtout les méthodes qu'elle fonda, transformèrent véritablement, par une transposition immédiate, les conditions de l'attaque menée contre la forteresse catholique. Kant (+ 1804), Schleiermacher (+ 1834) et

David Strauss (+ 1874), tels sont les trois noms dans lesquels se synthétise en quelque sorte le vaste effort de pensée qui s'est prolongé jusqu'à nous et se poursuit sous nos yeux.

Kant est un des « patriarches » de la pensée moderne, à l'égal de Descartes, et ceux-là même qui ne sont point d'accord avec lui, sur tout ou partie de ses conclusions, ont subi sa souveraine influence. Si, pour une large part, la métaphysique moderne procède de lui, ce qui en procède bien davantage encore, c'est la conviction où se sont arrêtés nombre de nos contemporains que toute métaphysique est impossible. Il avait, en effet, soumis à une critique rigoureuse tous les principes du savoir humain et, se demandant ensuite sur quelles connaissances l'homme pouvait légitimement s'appuyer, il avait reconnu qu'il ne possédait point d'autre organe d'acquisition que son esprit, instruit par ses sens et conduit par sa raison. Hors du plan de sa raison, l'être humain ne peut rien atteindre et sa raison même ne lui permet de saisir que les phénomènes que recueillent ses sens. Le domaine légitime de la pensée semble donc très limité et la connaissance théologique n'a pas le droit de réclamer le bénéfice d'un traitement de faveur. Ses postulats — l'univers soi-disant organisé en vue d'une fin qu'elle prétend connaître, l'âme, Dieu lui-même — ne sont pas des phénomènes et, en soi, c'est le moins qu'on en puisse dire, ils demeurent invérifiables. Sans doute, en rigueur, notre connaissance directe ne nous permet pas d'affirmer leur inanité, mais elle ne nous permet pas non plus de nous les imposer; et, touchant l'existence de Dieu et de l'âme, nous voyons s'écrouler aussi bien les preuves cartésiennes que celles de la théodicée chrétienne. En réalité, aucune vérité qui se dit révélée ne peut être conçue qu'en fonction des inévitables exigences de l'esprit humain; aucune théologie spéculative ne saurait donc atteindre une réalité objective; ce qui revient à dire qu'aucune n'est en soi

possible et que la théologie ne représente qu'un cas particulier de la métaphysique.

Assurément Kant ne s'arrête pas à ces conclusions si négatives et la théodicée qu'il a ruinée *en raison pure*, il la restaure *en raison pratique*. Il pose l'immortalité de l'âme comme condition nécessaire d'une solution satisfaisante du problème moral. Dans le même ordre d'idées, il accepte l'existence d'un Dieu, très analogue, semble-t-il, à celui du christianisme, un Dieu qui se porte garant de la solidité de la morale et de l'avenir du *bien*. Mais qui ne sent que ces *restaurations*, qui procèdent à la fois du sentiment et d'une nécessité de théorie, qui ne s'appuient sur aucune constatation de fait, ne valent pas mieux que les constructions qu'elles remplacent? Et qu'elles ne bouchent pas les brèches ouvertes dans l'édifice théologique et métaphysique par les considérations positives où s'est arrêtée la raison pure? Kant sent la nécessité de la morale et il s'efforce de la consolider en lui cherchant un appui hors de l'homme, mais il faut de la bonne volonté pour se contenter de celui qu'il lui donne. Et il reste acquis : *d'abord* que Kant a posé, avec une force singulière, la question préjudicielle de la légitimité rationnelle du dogmatisme chrétien; *ensuite* que sa critique de la raison pure a fourni d'excellents arguments à une solution négative de la question. Et c'est pourquoi les théologiens orthodoxes ont si mauvaise opinion du philosophe de Königsberg.

Mais le christianisme des orthodoxes ne tient pas tout entier dans une métaphysique et une dogmatique, l'une n'étant, en somme, que la réalisation de l'autre dans le domaine de la foi, et croulant si l'autre chancelle; il est une histoire. Il ne fait pas seulement appel, pour se justifier, à la révélation et à la raison; il invoque le témoignage des faits et des textes. Or, la science historique s'est renouvelée; on pourrait presque dire qu'elle s'est vraiment constituée au XIXe siècle; elle s'est

construit une méthode précise de recherche et de critique, à l'instar des sciences de la nature. Cette méthode, David Strauss ne l'avait pas inventée[1] et il ne fut pas le premier à l'appliquer à l'étude des origines chrétiennes, mais il osa l'imposer aux Evangiles et, tout aussitôt, la fausseté de la représentation que l'Eglise donnait comme l'histoire vraie de Jésus et des Apôtres se manifesta, non sans quelque scandale[2].

Tout ce qu'on avait cru simple se montrait soudain très compliqué; tout ce qui avait semblé clair se brouillait, pour ne laisser, en fin de compte, à la place du grand drame divin que les siècles avaient contemplé de loin le front dans la poudre, qu'une histoire humaine incertaine, décousue, confuse, obscure. Et, de la vie de Jésus, cette fâcheuse impression s'étendait à l'antiquité sacrée tout entière.

Fallait-il donc admettre que ce qui est faux en histoire peut être vrai en théologie et réciproquement? Cela n'a guère de sens. Alors la critique de Strauss réduisait à néant les justifications scripturaires de l'orthodoxie. Sans doute, il se trompait sur maint détail et les exégètes qui l'ont suivi et rectifié ne sont pas, aujourd'hui même, arrivés à s'accorder sur tous les points; mais il n'est pas besoin de regarder les choses de bien près pour se persuader que la théologie se fait de singulières illusions quand elle compte sur ces contradictions, plus ou moins graves, pour détruire ses adver-

1. Les grands précurseurs, tels Spinoza et Richard Simon, par exemple, au XVIIe siècle, ne sont que des isolés, qui ne font pas d'élèves et provoquent des réfutations à nos yeux enfantines, mais que les contemporains ont jugées suffisantes, sur l'autorité de leurs auteurs. Au XVIIIe siècle, Jean Astruc, qui pose le redoutable problème des sources du Pentateuque (1753), n'est ni suivi ni vraiment compris, même de Voltaire. Leurs idées sont reprises par les rationalistes allemands de la fin du siècle, qui y mêlent des considérations parfois fâcheuses. Cf. Ch. Guignebert, *Le problème de Jésus*, p. XIV et s.

2. *La première Vie de Jésus* de Strauss est de 1835-1836. Cf. Guignebert, *Le problème de Jésus*, p. XVII et s.

saires les uns par les autres. Les contradictions se réduisent un peu chaque jour ; un certain nombre de grands résultats s'affirment et se consolident, dans le consentement des savants non confessionnels et il faut, en vérité, beaucoup d'intrépidité pour oser prétendre, comme le font encore avec persévérance des apologistes convaincus, que l'exégèse d'aujourd'hui justifie la tradition de l'Eglise.

Mais encore le christianisme ne peut pas être qu'une métaphysique, même révélée, et une histoire, même sacrée; il ne peut prétendre à satisfaire les besoins des hommes qui ne se contentent pas de l'automatisme cultuel, que s'il est également *une vie*, j'entends s'il peut être vécu sans rencontrer de contradiction irréductible, ni dans l'esprit, ni dans le cœur de ses fidèles. Ce fut le théologien protestant Schleiermacher, qui, au début du XIX[e] siècle, vit bien le premier et prouva clairement que le christianisme ne pouvait rester cela qu'à la condition de sortir de la formule théologique, de briser sa rigide enveloppe dogmatique, d'être repensé par le chrétien, senti par lui et, pour ainsi dire, « expérimenté » à titre personnel dans son for intérieur. De toutes les religions positives que l'humanité a connues, c'est bien, pense Schleiermacher, le christianisme qui a atteint la perfection la plus haute, car c'est lui qui a le mieux exprimé notre conscience religieuse, le mieux satisfait l'intuition que nous portons en nous de notre relation avec l'univers et son principe ; mais c'est seulement en alimentant intégralement notre sentiment religieux individuel et en engendrant notre action morale qu'il prouve son origine divine.

C'était pour combattre le criticisme kantien que Schleiemacher avait pris la plume d'abord, mais il s'était vite aperçu qu'il ne pouvait le limiter dans ses effets destructeurs qu'en s'enfermant, pour ainsi dire, dans ses données. Et il avait ainsi raisonné : sans doute nous n'avons pas d'autre instrument de connaissance

que notre esprit, ni d'autre criterium du vrai que l'évidence, mais, au fond de notre être, la raison nous révèle avec évidence la réalité des expériences intellectuelles et morales qui sont l'aliment de notre vie religieuse. Et, par suite, aucun homme ne saurait reconnaître la valeur véritable de la religion chrétienne, si son expérience intime ne lui montre évidemment qu'en elle se trouve la source véritable de sa propre vie religieuse; si, donc, il ne la revit.

Sans doute; mais alors on se demande ce que deviennent, dans un semblable christianisme, la tradition ecclésiastique et les dogmes. Qu'est-ce même que Dieu — tout simplement — dans cette religion intérieure? Schleiermacher sait, c'est-à-dire *sent* — car il est à peine besoin de relever l'équivoque créée par l'emploi du mot *expérience* dans le jeu d'impressions personnelles et de sentiments qu'est cette religion *en esprit et en vérité* — il *sent*, dis-je, qu'il y a une cause indépendante de notre volonté et supérieure à elle, qui détermine notre relation à elle et au monde et qui nous en donne le sentiment; c'est l'Inconnue du problème du cosmos et c'est ce qu'il nomme Dieu. Qu'en pourrait-il dire de plus, qui ne soit imagination pure et qui ne contredise, sans conciliation possible, la représentation, imprécise sans doute dans sa figure, mais singulièrement stricte dans son intention, sous laquelle le christianisme prétend enfermer Dieu?

Bien sûr, Schleiermacher ne s'avoue pas qu'il détruit les dogmes et ruine jusqu'en ses fondements toute la métaphysique authentiquement chrétienne. Il cherche même à les consolider l'une et les autres en partant de ses affirmations premières; mais ce n'est que par le secours d'interprétations toutes personnelles, donc aussi éloignées que possible de l'esprit de l'Eglise. Ainsi, nous savons que l'idée centrale du christianisme, c'est celle de la *rédemption* par le Christ, Fils de Dieu, miraculeusement incarné pour le salut des hommes; dans

l'interprétation de notre théologien elle devient une sorte de régénération de la nature humaine par le triomphe en elle de la vision spirituelle du monde sur la charnelle. Et, comme cette régénération n'est, dit-il, vraiment visible que dans l'*Eglise du Christ*, il paraît évident qu'elle procède de Jésus-Christ, qui, par cela même, a vraiment été un homme divin. Entendons qu'il a *réalisé* au maximum et coordonné en sa personne les reflets de l'image divine qui sont en chacun de nous. En ce sens, on peut dire qu'il a exprimé Dieu ici-bas et que sa naissance a été miraculeuse. — Qui ne sent la distance et l'opposition entre cette construction d'intellectuel farci de théologie et les dogmes de l'Incarnation, de la Naissance virginale et de la Rédemption ?

L'influence de Schleiermacher sur la théologie libérale allemande a été très grande et, comme c'est dans ses rangs que se sont recrutés les hommes par qui s'est organisée l'étude vraiment scientifique de l'histoire chrétienne, ce fut aussi sur la constitution de cette histoire que l'action du penseur de Breslau s'étendit[1]. David Strauss avait subi cette influence, après celle de Kant et avant celle de Hégel, quand il écrivit sa *Vie de Jésus*.

Or Kant, Strauss et Schleiermacher ne sont pas que trois isolés, spécialement doués pour les œuvres de critique et de spéculation. S'ils ont précisé les tendances de l'esprit moderne, c'est qu'ils les ont d'abord suivies et leur influence durable tient justement à ce qu'ils en ont exprimé avec une force singulière plusieurs aspirations essentielles. Ils ont eu des élèves et des imitateurs : j'entends des hommes qui, partant d'eux, sont allés plus loin dans la même voie, ou qui, dans d'autres directions, se sont attachés à d'autres aspects de l'effort intellectuel de leur temps. Dans le domaine philosophique, Hégel, dont on ne serait guère exagérer le

1. Schleiermacher était né à Breslau, en 1768.

rôle dans la constitution définitive des écoles de théologie libérale en Allemagne; Auguste Comte, le père du positivisme, dont la théorie des *trois états* et les précisions touchant la relation des sciences entre elles et leurs méthodes, dominent encore, pour une si large part, toute la pensée scientifique ; Stuart Mill et Spencer, psychologues et logiciens, qui ont considéré les problèmes fondamentaux de la vie de l'esprit et de son fonctionnement, en les replaçant rigoureusement dans le plan de l'expérience, hors des atteintes de l'imagination métaphysique et de l'effusion sentimentale. Dans le domaine théologique et moral, Baur, Ritschl et les libéraux du protestantisme. Dans le domaine historique, Renan et toute l'école critique, qui représente depuis plus d'un demi-siècle en Allemagne, en Angleterre, aux Etats-Unis, en France, une si riche floraison d'esprits libres, hardis et pénétrants, de plus en plus larges et sûrs d'eux-mêmes. Tous, de points de vue divers, ont collaboré à faire de plus en plus rigoureuse la formation intellectuelle des chercheurs de vérité, à rendre plus décisive l'exégèse et plus certaine l'histoire.

IV

Dans le même temps, d'autre part, le développement des sciences de la nature multipliait les contradictions aux prétendus *faits acquis* dont s'étayait la tradition catholique au regard de sa représentation nécessaire de l'homme et du monde. Pour se défendre vaille qui vaille, même vis-à-vis de ses fidèles, l'Eglise se trouvait réduite, soit aux résistances absurdes, à la négation pure et simple de ces contradictions évidentes, soit aux expédients les plus hasardeux, aux conciliations les plus invraisemblables. On les a désignées d'un mot : *le concordisme*, et leur plus glorieux mérite n'est sans doute pas d'avoir modifié du tout au tout les positions ecclésias-

tiques quand, décidément, elles devenaient trop intenables.

Je me contenterai de rappeler un des plus connus d'entre les épisodes de ce vaste conflit de la science et de l'Eglise catholique au XIX[e] siècle; c'est celui qui est né de la publication, en 1859, du fameux livre de Darwin sur l'*Origine des espèces*. Il reprenait, en le poussant à fond, un problème qui n'était pas neuf, puisqu'un Diderot ou un Robinet l'avaient entrevu, et que Lamarck l'avait posé, mieux peut-être, en tout cas, dans d'autres termes, au début du siècle, le problème du *transformisme* et de l'*évolutionisme*. Ce fut un beau tapage et on vit un déluge d'épithètes comme les plumes ecclésiastiques ou cléricales n'en avaient point laissé couler depuis longtemps. Spécialement l'idée que l'homme pouvait descendre du singe se prêta à des plaisanteries et à des invectives de la plus haute saveur. Les plus modérés d'entre les théologiens, le cardinal Maignan, par exemple, ou le P. Brücker, prononcèrent du moins que le darwinisme était « *entièrement contraire à l'Ecriture sainte et à la foi* » et à « *la vérité des traditions religieuses.* » Le pape ne ménagea point les encouragements et les récompenses aux plus vaillants champions de la cosmogonie mosaïque et du *créationisme*, c'est-à-dire de la doctrine, soutenue encore par Linné et par Cuvier, de la création de chaque espèce pour elle-même et sans dépendance des autres.

On s'est étonné de cet accès de *rabies theologica* et on a eu tort; car, en définitive, le darwinisme répondait, par une solution ruineuse pour le christianisme, à un problème capital dont la théologie avait toujours tiré grand parti. Il est impossible, disait-elle, de nier l'évidence d'une finalité dans la construction et la disposition des organes chez les êtres vivants: c'est *pour la vision* que l'œil est constitué; c'est *pour* la marche que les jambes sont faites. Comment en aurait-il pu être ainsi sans l'intervention d'une volonté créatrice intelligente? Comment des combinaisons du hasard auraient-

elles jamais réussi un nombre si énorme de *coups* heureux dans le jeu des forces aveugles ? Et c'était là un argument qui paraissait irrésistible pour fonder le dogme de l'existence d'un Dieu personnel ; et, ce point accordé, la dialectique théologique étendait à nombre d'autres le bénéfice de la *preuve de fait* qu'elle croyait tenir. Or Darwin, en posant le double principe de la *lutte pour la vie* et de la *sélection naturelle*, déterminait les fondements d'une réponse à cet argument de finalité organique : le lent perfectionnement, par la force des choses, d'organes peu à peu sélectionnés et fixés par l'hérédité dans leur type le plus parfait.

Cependant, malgré leur belle assurance première et leur argumentation triomphante, les adversaires catholiques du transformisme se trouvèrent bientôt en mauvaise posture, parce qu'après qu'on eut fait le compte des critiques sérieuses que soulevait dans son détail la thèse de Darwin, il fallut bien reconnaître, si peu qu'on eût de compétence, qu'il restait d'elle assez dans la science pour embarrasser les apologistes de bonne foi. Plusieurs d'entre eux s'en aperçurent, qui crurent sage de ne point s'obstiner dans la négation insoutenable et entreprirent d'annexer le transformisme à l'orthodoxie. Rome résista quelque temps, à son ordinaire, puis finit par céder et, aujourd'hui, hormis quelques élèves naïfs qui croient encore bien faire en accablant de leurs railleries la théorie darwinienne de l'origine de l'homme, l'ensemble de la doctrine transformiste est acceptée, par les catholiques instruits, contre le créationisme. Il est convenu qu'elle ne peut pas ne pas s'accorder avec la vérité révélée ; ou, si l'on préfère, cette dernière doit s'en accommoder.

Le transformisme n'a pas connu tout seul l'enviable privilège d'obliger l'Eglise à pareil changement de front ; elle a tenu la même conduite en face de chaque grande découverte scientifique, ou à peu près. C'est d'abord la résistance ouverte et têtue, puis la capitulation subrep-

tice et partielle, enfin l'*adaptation* totale et même l'*adoption* soutenue de l'affirmation plus ou moins convaincue que « cela va très bien ainsi[1]. » Et s'il se rencontre encore des apologistes qui ergotent avec la science, qui s'obstinent à n'accepter telle, ou telle, de ses constatations gênantes pour eux que comme hypothèses incertaines et contestables, la plupart prennent une attitude tout autre. Ils affirment paisiblement que la science ne contredit jamais la foi, parce que *ce n'est pas possible* et que la vérité ne conteste pas la vérité. Ils défient même leurs adversaires de tirer de la science un seul argument valable contre les dogmes. Croire semblable défi bien fondé et prudent, c'est faire preuve d'ignorance ou s'abuser soi-même. Mieux avisés et plus conscients des intérêts de l'orthodoxie étaient sans doute encore les naïfs généreux, qui, naguère, entreprenaient de se jeter en travers du progrès des sciences d'observation et de l'arrêter ; car, fondée sur une représentation du monde périmée depuis des siècles, la théologie que le concile de Trente a authentiquée ne peut, sans se transformer radicalement, sans s'abolir et sans se désavouer elle-même, chercher à se loger dans la science d'aujourd'hui.

Beaucoup de catholiques bien intentionnés et quelques apologistes malavisés cherchent le double salut de leur foi et de leur raison dans l'intrépide assurance qu'elles sont toutes deux libres et indépendantes, parce qu'elles se trouvent « dans deux plans différents », parallèles sans doute, mais parfaitement distincts. A qui ne s'arrête point aux illusions du style figuré et à la séduction des métaphores, il apparaît vite que cette position n'offre aucune sécurité. Affirmer que ces deux

1. La conséquence ordinaire de ces atermoiements, c'est que l'Eglise n'accepte guère les grandes théories scientifiques que lorsqu'elles commencent à être un peu dépassées et désuètes : *sa science* est toujours en retard sur *la science*. Cette remarque se justifierait à propos du transformisme. Cf. Bohn, *Le mouvement biologique en Europe*. Paris, 1921.

plans de vérité se rejoignent à l'Infini, c'est-à-dire en Dieu, n'est qu'ajouter une figure aux autres. Abstraire la foi de la science, ou réciproquement, en les isolant par une cloison étanche — le système de Pasteur et de nombre de savants restés catholiques — est une opération qui offre peut-être plus de garantie ; mais ne la pratique pas qui veut et le moindre rapprochement entre les catégories de la croyance orthodoxe et celles de la connaissance positive prouve vite que « *la nature n'est pas chrétienne* » et n'a pris aucun souci des conditions générales qui s'imposent au dogme. On a le choix : ou bien écarter les exigences du dogme incompatibles avec la science, le réduire à des affirmations religieuses très générales qui peuvent évidemment s'accorder avec elle ; ou bien tomber dans l'*harmonisation* subtile et toute verbale. S'arrêter au premier parti, c'est sûrement sortir de l'orthodoxie ; il suffit de s'en rapporter aux théologiens romains pour en être certain et les catholiques libéraux d'aujourd'hui l'ont durement éprouvé. Prendre le second parti, c'est sortir de la vérité contrôlable et souvent du bon sens. On a beau faire et beau dire, la dogmatique orthodoxe a été construite non pas hors de toute science et sans contact avec les connaissances d'expérience, mais, bien au contraire, en fonction d'une certaine science très précise, mais qui, par malheur, se trouve aujourd'hui insoutenable parce qu'elle tient à des affirmations erronées, fondées sur des expériences fausses.

La vérité, c'est que, dans le mouvement de la pensée moderne, la théologie romaine authentique voit, à juste raison, un péril mortel pour elle-même ; mais aussi qu'elle demeure impuissante contre lui. Elle est naturellement incapable de l'arrêter et elle s'est interdit de le suivre depuis qu'en son égarement elle s'est condamnée à l'immobilité dans « l'absolument vrai ». Privée désormais de tout moyen de s'*adapter*, elle ne peut plus que s'*affirmer*. Elle le fait en publiant sans se lasser des livres d'apologétique plus ou moins bien construits, et

que, d'ailleurs, ne lisent guère que ceux qui n'en auraient pas besoin. Elle y combat pied à pied ses adversaires, comme c'est son droit, que nul ne lui conteste ; elle y prétend même souvent avoir raison contre eux, chez eux et par leurs arguments ; car elle se croit capable de donner aux savants, dans leur propre domaine, des leçons de méthode. Elle y fait aussi grand état des concessions que la force des choses lui arrache peu à peu ; elle y étale volontiers son respect de la science, qui repose sur Dieu comme la vérité révélée ; mais elle continue de s'y montrer réfractaire à l'esprit scientifique. Elle ne nous permet pas d'oublier ce que Renan écrivait dans la préface de la *Vie de Jésus* : « *Il est une chose qu'un théologien ne saurait jamais être, je veux dire un historien. L'histoire est essentiellement désintéressée... Le théologien a un intérêt, c'est son dogme. Réduisez ce dogme autant que vous voudrez, il est encore... pour le critique, d'un poids insupportable. Le théologien orthodoxe peut être comparé à un oiseau en cage, tout mouvement propre lui est interdit. Le théologien libéral est un oiseau à qui on a coupé quelques plumes de l'aile. Vous le croyez maître de lui-même ; il l'est en effet jusqu'au moment où il s'agit de prendre son vol. Alors vous voyez qu'il n'est pas complètement le fils de l'air* ». Ce que Renan dit là spécialement de l'historien vaut pour le savant, à quelque ordre de recherches qu'il s'applique.

Je citerai quelques textes *autorisés*, qui ont coulé de plumes théologiques et orthodoxes ; ils préciseront très suffisamment ce que j'avance.

Voici ce qu'écrivait Mgr Mignot, qui passait à juste titre pour libéral, au temps où s'allumait la flambée moderniste, en 1904 : « *Remarquons qu'elle* (l'Eglise) *ne conteste pas à l'historien le droit de chercher, de donner ses preuves, de tirer des conclusions. Elle conteste seulement le droit de conclure suivant les idées préconçues de l'auteur et contrairement à sa propre doctrine. Accepter*

certaines affirmations serait pour l'Eglise un suicide[1] ». Et un autre prélat, lui aussi parfois suspect de quelque fâcheux libéralisme, au jugement des intransigeants du romanisme, Mgr Le Camus, précisait la même idée et l'aggravait en ces termes : « *Mon droit se borne à dire : Au nom de la science critique, je vais tout fouiller, exactitude et sens littéral des textes, arguments intrinsèques et extrinsèques, pour arriver à la conclusion que je tiens d'avance pour certaine, ou mieux à la démonstration que j'ai le droit d'opposer aux incroyants*[2]. » Et voici, pour finir, la conclusion d'un *pur*, au lendemain de la condamnation de la tentative de conciliation de M. Loisy : « *L'autorité de l'Eglise doit peser plus au simple regard de la raison que l'autorité de M. Loisy... L'Eglise, même quand elle n'use pas du privilège de l'infaillibilité, ne laisse pas d'être assistée par l'Esprit saint dans le gouvernement des âmes et la distribution de la doctrine*[3]. »

Ces textes — on les multiplierait autant qu'on voudrait — doivent être soigneusement scrutés dans leur lettre et dans leur esprit ; ils valent autant par leurs réticences que par leurs affirmations et précisent la position de la théologie romaine vis-à-vis de la science. Elle n'en saurait prendre une autre sans se suicider et elle ne peut s'y maintenir sans se mettre en opposition fondamentale, en opposition irréductible de principes, avec l'esprit moderne, avec la conscience moderne. On entend bien que lorsque M. Emonet déclare que l'autorité de l'Eglise doit peser plus *au simple regard de la raison* que l'autorité de M. Loisy, la personne du célèbre exégète n'arrive là que par occasion ; il s'agit au vrai de la critique indépendante, de la critique libre qu'il représente. Or la conscience moderne n'accepte plus qu'on tranche d'autorité ce qui doit être établi par la recherche scienti-

1. *Critique et tradition*, dans *Le Correspondant* du 10 janvier 1904.

2. *Fausse exégèse, mauvaise théologie*, p. 9.

3. Emonet, dans les *Etudes* de mars 1904, p. 753.

fique : elle ne confond plus la science et la théologie. Le *Syllabus* signale, au nombre des erreurs condamnables, l'opinion que la méthode et les principes dont se sont servis les docteurs scolastiques pour construire leur théologie ne conviennent plus aux nécessités d'aujourd'hui et ne s'accordent plus avec le progrès des sciences[1]. Telle est pourtant la vérité évidente et tous les efforts de restauration thomiste n'y feront rien du tout, encore que saint Thomas lui-même offre parfois à la libre recherche des facilités que ses « restaurateurs » lui refusent. L'Eglise ne repose, au fond, que sur l'*autorité* ; cette autorité oblige les hommes à croire, d'un assentiment total, des affirmations dont la moindre culture libre leur prouve la ruineuse fragilité. A l'inverse, la science repose sur *le doute* et sur *le fait* rigoureusement observé. Il faut choisir. Et c'est dans la nécessité de ce choix, qui s'impose à tous les hommes cultivés, que réside aujourd'hui le plus formidable argument contre la vérité catholique.

1. *Syllabus*, XIII.

CHAPITRE XIII

Le triomphe du romanisme[1].

I. *Position officielle de l'autorité romaine en face de l'esprit moderne.* — L'article LXXX du *Syllabus.* — Tentatives pour diminuer sa portée ; leur inutilité. — L'attitude de Grégoire XVI, de Pie IX, de Pie X. — L'apparente exception de Léon XIII. — *Les droits imprescriptibles* de l'Eglise et du Pape.
II. *L'immobilité de la doctrine*; stagnation de la pensée dogmatique depuis le concile de Trente. — L'Immaculée-Conception et l'Infaillibilité; leur sens et leur importance. — Les autres acquisitions de la foi. — *L'enlisement dans le christianisme d'en bas.* — L'adogmatisme et le ritualisme chez les fidèles. — En quoi les apparences sont trompeuses.
III. L'Eglise ne peut retrancher les fidèles du monde vivant. — *Le mouvement moderniste.* — En quoi il était dans la tradition historique de l'Eglise. — Comment tout l'effort intellectuel du XIXe siècle y menait les catholiques instruits. — La tentative de Lamennais, Montalembert et Lacordaire. — Mœhler et son entourage.
IV. *La crise de 1904.* — Sens et portée de la revendication moderniste. — Causes profondes de son échec. — Elle conduit à l'anti-romanisme dans une Eglise où le Pontife romain est roi. — La résistance pontificale. — Elle est imposée par la nécessité. — Pourquoi le Pape est demeuré vainqueur. — Valeur de sa victoire.

I

Naguère quelques hommes instruits et pleins de bonne volonté, attachés à l'Eglise, mais respectueux des droits de la pensée, se sont demandés pourquoi tant d'excellents esprits se détachaient les uns après les autres des

1. Bibliographie dans Stephan, *Die Neuzeit*, §§ 38, 39, 42.

doctrines catholiques, et l'un d'entre eux a défini comme il suit l'*obstacle* le plus immédiatement visible qui arrête les hommes cultivés d'aujourd'hui au seuil du catholicisme : « *C'est l'existence de l'autorité qui affirme ces doctrines... qui les impose et qui exige notre soumission. Mais, sur ce point, l'Eglise catholique est intransigeante et le restera toujours, parce qu'elle a conscience que Jésus-Christ est avec elle*[1] ».

Par malheur pour elle, l'intransigeance et l'immobilité n'ont aucune chance d'avancer humainement ses affaires; et c'est l'expérience seule qui prouvera si la présence de Jésus-Christ dans l'Eglise est un fait assez réel et assez décisif pour ramener dans le sens catholique le mouvement scientifique, qui jusqu'ici, et quoi qu'en disent des apologistes vraiment faciles à contenter, s'en éloigne désespérément de plus en plus. Les mystiques, insensibles aux enseignements de la vie et inconscients des contradictions qu'elle apporte à leurs rêves, peuvent nier très sincèrement qu'il en soit ainsi et les ignorants peuvent ne pas s'apercevoir qu'il en est, en effet, ainsi ; mais les mystiques actifs ne sont pas légion et si leur influence demeure forte sur les ignorants, parce que l'homme qui ne sait pas vit et pense par le sentiment, l'ignorance recule chaque jour un peu.

L'*autorité* dont il vient d'être parlé, c'est celle qui réside à Rome dans la personne du Pape, et son *intransigeance*, c'est celle qui s'affirme dans le dernier article du *Syllabus*, celui qui porte condamnation contre l'erreur suprême de l'esprit moderne : « *Le Pontife romain peut et doit se réconcilier et composer avec le progrès, avec le libéralisme et avec la civilisation moderne*[2] ».

On a souvent épilogué sur la portée du *Syllabus* ; on a remarqué qu'il n'était point signé du Pape, ni promulgué, ni garanti par lui, qu'on le devait, par suite,

1. Abbé Girodon, dans Rifaux. *Les conditions du retour au catholicisme*. Paris, 1907, p. 213.
2. *Syllabus*, LXXX.

regarder comme essentiellement réformable et qu'en dernière analyse, aucun catholique ne pouvait être considéré comme anathème et exclu de la communion des fidèles uniquement parce qu'il s'attachait à une des 70 propositions condamnées par un document qui exprimait l'idéal des Jésuites plus que celui de l'Eglise. Les catholiques libéraux, ou seulement éclairés, se sentant fort gênés par les intempestives précisions que le *Syllabus* apportait à leurs plus redoutables difficultés, ont naturellement accepté cette exégèse édulcorante. En fait, la curie, sans les décourager complètement, ne les a jamais suivis, et quand, voilà quelques années, un notable catholique libéral, un juriste doublé d'un historien, M. Paul Viollet, alarmé du parti que les ennemis de l'Eglise tiraient du *Syllabus*, a cru le moment venu de la débarrasser de ce fardeau importun, en montrant combien faible était son autorité canonique et juridique, il a pu soulever l'enthousiasme de quelques catholiques généreux, mais son livre a été mis à l'Index[1]. Il ne lui est resté à lui-même que la maigre consolation de penser qu'après tout la Congrégation de l'Index n'est ni l'Eglise ni le Pape. En pratique, la différence paraît faible et c'est, sans doute, un vague reste de prudence humaine et certaines habitudes imprescriptibles de circonspection diplomatique, qui ont jusqu'ici fait obstacle à la complète confusion entre ceci et cela.

Il semble que la grande préoccupation de la curie romaine soit, depuis longtemps, de ne pas *scandaliser les simples*, c'est-à-dire de ne pas leur donner d'inquiétude sur la fixité invariable de la doctrine, de les tenir, par suite, strictement attachés à une obéissance aveugle, mais réputée salutaire. Elle sait que les préoccupations d'ordre scientifique, et surtout que l'esprit scientifique, pénètrent très lentement dans les masses populaires — en particulier celles des campagnes — lesquelles vivent

1. *L'Infaillibilité du pape et le Syllabus*. La mise à l'Index est du 6 avril 1906.

de sentiment irraisonné et non pas de savoir exact et de critique ; et, comme elle n'est guère tourmentée elle-même, à ce qu'il semble, par les inquiétudes intellectuelles, que son isolement de la vraie vie lui épargne, elle juge, en tout état de cause, plus naturel et moins hasardeux de scandaliser quelquefois les savants.

Ainsi a fait Grégoire XVI et, après lui, Pie IX, avec l'encyclique *Quanta cura* et le *Syllabus*, et naguère encore Pie X, avec son décret *Lamentabili* et son encyclique *Pascendi dominici gregis*, qui correspondent assez bien aux deux grandes démonstrations « traditionalistes » de l'autre Pie. On aime à répéter dans certains milieux politiques que Léon XIII pensait d'autre sorte : c'est une erreur et l'on confond les attitudes d'un homme qui répugnait aux violences du geste et du langage, avec ses convictions, dont nombre de textes témoignent qu'elles furent exactement pareilles à celles de son prédécesseur et à celles de son successeur. Il ne serait pas, en effet, difficile de tirer des nombreuses encycliques de ce pape, prétendu libéral, un *Syllabus* aussi rigoureusement hostile à tous les principes de la société d'aujourd'hui, à toutes les revendications de la conscience moderne que celui de 1864 ou celui de 1907. Il y aurait grande imprudence à juger des doctrines ecclésiastiques de Léon XIII d'après la légende excessive du pape « socialiste et républicain », édifiée mal à propos sur deux de ses encycliques : *Rerum novarum*, sur la condition des ouvriers (1891) et *Inter innumeras* (1892) sur le ralliement des catholiques français à la République. Lorsqu'on prend la peine d'examiner ces documents, la légende s'effondre. L'encyclique *Rerum novarum* porte en réalité condamnation du socialisme et s'inspire des organisations syndicales modernes tout juste assez pour tracer le plan d'une organisation catholique du travail ; et c'est toujours selon l'esprit de l'Eglise, esprit d'autorité, esprit d'ordre et de condescendance pour les forts, qu'elle prétend régler les rapports du travail et du capital. La

charité chrétienne, la recommandation de l'amour fraternel réciproque et de la mutuelle condescendance n'apportent qu'un tempérament, d'ailleurs de style, à des déclarations fort hostiles à l'action ouvrière, même pacifique, par la coalition et la grève. Quant aux instructions politiques de l'encyclique *Inter innumeras*, elles procédaient du désir de rendre aux catholiques autant d'influence que possible dans l'Etat et d'arriver par ce moyen à obtenir diverses réformes législatives, spécialement l'abolition des lois scolaires. Si, dans les deux cas que je viens de rappeler, Léon XIII avait vraiment pris une attitude différente, il aurait démenti sa vie entière et trahi la tradition pontificale dont il avait la garde.

Toutes les exigences théoriques de la Papauté, que les restrictions apportées, depuis la Révolution, à son autorité l'empêchent seules de chercher à mettre en pratique, sont pour elles imprescriptibles. La suprême concession à laquelle il lui paraisse possible de consentir, c'est de les taire momentanément, quand elle le juge opportun, ou de les présenter avec modération [1].

Assurément le Pape pourrait se montrer intransigeant quant à ses droits politiques sur l'Eglise et le siècle, et pourtant accepter une adaptation de la doctrine religieuse, dont il est le gardien, aux exigences d'un temps pour lequel elle n'a pas été faite. En réalité, il ne marque aucune distinction entre ceci et cela; c'est pour lui un tout indivisible. Actuellement, un catholique qui se permet de désapprouver publiquement la politique séculière du Pontife, qui par exemple, critique son attitude dans le grand conflit mondial, de 1914 à 1918, s'expose à des blâmes, voire à des censures ecclésiastiques, presque comme s'il offensait le dogme ou, à tout le moins, la discipline vénérable. Après la foi en l'inerrance de la Bible, nous touchons à la foi en l'inerrance du Pape.

1. On lira avec grand profit sur tout cela le livre du P. Liberatore, *Le droit public de l'Eglise*. Paris, 1888.

II

Laissons de côté tout ce qu'il y a de « politique » dans cette attitude du romanisme et ne considérons que sa doctrine, qu'il a cristallisée, qu'il ne veut plus et, du reste, ne peut plus modifier. Il est visible que, depuis le XVIe siècle, cette doctrine n'a fait aucun progrès. A la vérité, deux dogmes ont été formulés et fixés : celui de l'Immaculée Conception, défini d'autorité et par une audacieuse usurpation sur les droits traditionnels du Concile, par Pie IX, le 8 décembre 1854, et celui de l'Infaillibilité, accepté par le concile du Vatican, le 13 juillet 1870, malgré l'opposition d'une minorité de prélats courageux, écrasée sous la masse des *monsignori* italiens et des évêques *in partibus*. Mais, de ces deux acquisitions, la première vient du passé et marque la victoire de la mystique théologique sur l'opinion des plus grands docteurs du Moyen Age, y compris saint Thomas; l'autre consacre tout simplement le triomphe du pontificalisme des Jésuites, sous une forme si excessive et si dangereuse pour le Pape lui-même que jamais, jusqu'ici, il n'a osé se servir explicitement du privilège qu'elle lui a conféré; encore que certains catholiques, troublés dans leur conscience, aient naguère supplié et presque sommé Pie X d'en user pour garantir les conclusions de l'encyclique *Pascendi*. En définitive, pour si logique que soit une conclusion qui fait du Pape *la Voix de Dieu*, après qu'il est devenu le Vicaire du Christ et comme le *Vice-Dieu* sur la terre[1], elle enfonce davantage encore la Papauté dans le médiévalisme et l'éloigne de l'esprit moderne.

En outre de ces deux acquisitions dogmatiques, des saints nouveaux ont enrichi le calendrier, des miracles édifiants et multiples ont trouvé crédit, plus parfois que

1. On sait que certains exaltés ont attribué le don du miracle à Pie IX et à Pie X, de leur vivant!

l'Eglise elle-même ne l'aurait souhaité, parce qu'ils l'ont d'aventure assez fâcheusement compromise; de grands centres de dévotion ont été organisés, dont les mérites, proclamés à grands fracas, attirent chaque année pèlerins et malades par milliers. Là encore, l'Eglise a subi, accepté, authentiqué des initiatives qu'elle a finalement jugées profitables, mais qu'elle n'avait point prises elle-même. On peut douter que la foi trouve un profit durable à se jeter dans cette grosse thaumaturgie et qu'elle y découvre des chemins qui rejoignent la pensée moderne. En vérité, la gloire de la Salette ou celle de Lourdes, la dévotion au Sacré-Cœur, à saint Joseph, à saint Antoine de Padoue, surtout à saint Expédit, à saint Christophe, marquent le triomphe du matérialisme religieux des simples, sur la religion «en esprit» que réclament les catholiques éclairés. Quoi qu'ils fassent eux-mêmes pour se débattre contre l'enlisement qui les attire d'en bas, ils s'y enfoncent malgré eux. Croire à Lourdes n'est pas «de foi»? Sans doute, mais qui aura suivi le pèlerinage national du mois d'août, qui aura vu la foule des clercs de tout rang qui s'y presse et les pompeuses cérémonies officielles qui s'y déroulent, ne saisira plus bien la différence. Quel est donc le catholique qui oserait aujourd'hui proclamer son incrédulité au regard de la révélation faite à Bernadette et des merveilles qui l'ont suivie? La condescendance des autorités ecclésiastiques à l'égard des plus compromettantes exploitations de la piété ou de la crédulité populaires a de quoi affliger et troubler les catholiques sensés. Les *dévotions parasitaires* ne sont souvent que des entreprises scandaleuses de mercantilisme, voire d'escroquerie; sans doute elles provoquent de temps en temps des protestations dans les *Semaines religieuses*, mais elles n'en ont cure. Elles achètent toutes les complaisances, en faisant part de leurs recettes aux grosses œuvres cléricales et elles se couvrent, au surplus, du prétexte par lequel les pires des pratiques peuvent toujours se justifier : édifier les hommes qui ne

cherchent point malice à la religion et ne s'attacheraient pas à elle si on ne la ramenait pas à leur mesure; Dieu profite toujours, au moins, de l'intention.

La lettre et la superstition dominent l'Eglise officielle; elle est devenue incapable de leur tenir tête efficacement et elle ne semble plus croire qu'il soit de son intérêt de l'essayer. En vérité, c'est là se résigner à la mort, et l'appel mystique à la parole du Christ, la confiance dans un avenir sans fin, ne semblent pas, jusqu'ici, infirmer le redoutable pronostic que le bon sens et l'expérience de l'histoire des religions portent sur l'issue du mal qui mine le catholicisme romain. En fait, la dogmatique orthodoxe ne trouve pas d'appuis sérieux chez la plupart des fidèles, qui ne s'attachent qu'aux pratiques et ne cherchent plus à comprendre les dogmes. Il suffit de jeter quelques coups de sonde dans les convictions des catholiques du commun pour s'en assurer. Combien en est-il qui confondent encore l'Immaculée Conception de la Vierge et la Naissance virginale du Christ! Il n'en peut aller autrement, puisque la plupart des catholiques vivent sur des souvenirs de catéchisme et se contentent de formules « impensables » pour eux; les uns s'effacent et les autres se faussent, avec le temps. C'est bien naturel. De nos jours, beaucoup de prêtres font porter leurs instructions uniquement sur les grandes affirmations spirituelles de la religion et sur la morale; ils négligent le dogme de propos délibéré; et ainsi ils adaptent le catholicisme aux besoins pratiques des fidèles.

Ce n'est pourtant pas d'aujourd'hui que ces besoins-là ne réclament plus habituellement le réconfort de la doctrine orthodoxe. Il a fallu beaucoup de naïveté pour confondre le romantisme par exemple, qui a parfois remué quantité de mots chrétiens et pris de belles attitudes catholiques, avec un mouvement de retour véritable et proprement interne à la foi traditionnelle. Il en a fallu autant pour confondre avec une victoire spirituelle l'abandon, par une grande partie de la bourgeoisie

française, de ses traditions voltairiennes, dans la seconde moitié du XIXe siècle, et sa conversion au cléricalisme. De nos jours, les passions politiques et les intérêts de classe ont amené ou ramené bien des gens à l'Eglise, qui ne sont dans son troupeau que de très fâcheuses ouailles, à tous points de vue. Enfin, si quelques clercs optimistes ont fondé de grandes espérances sur les conséquences « chrétiennes » de la guerre dernière et sur le triomphant « *revival* » catholique qui la suivrait, j'imagine qu'ils sont présentement fort déçus. Du moins les écrivains d'Eglise les plus autorisés ont-ils le bon goût de ne pas chercher à dissimuler leur désillusion. Elle était inévitable et on ne risquait point de se compromettre en la prédisant.

Au premier abord, il semble bien que la vie circule encore dans le grand corps catholique; il recrute des clercs zélés, des missionnaires capables du plus ardent héroïsme; ses fidèles peuplent encore les églises; il fait même des fanatiques. C'est vrai; mais tout cela, qui est en effet la vie, se développe en dehors de la doctrine théologique ou, inversement, en dehors de la vie intellectuelle ambiante. D'abord, le nombre des fidèles assidus aux offices diminue plus ou moins vite partout, et l'indifférence est encore plus à redouter pour l'Eglise que l'hostilité ouverte. En second lieu, l'éducation, toutes fenêtres fermées, de quelques jeunes hommes, d'ailleurs de plus en plus difficiles à trouver dans les milieux éclairés, ne fait pas qu'ils plieront la réalité extérieure à leur esprit; d'ordinaire, c'est elle qui les plie à ses nécessités dès qu'ils les connaissent. Des mystiques insensibles aux objections et aux difficultés critiques peuvent encore s'enfermer, du moins en apparence, dans les cadres de l'orthodoxie et y développer les plus magnifiques vertus ; mais leur nombre se fait plus petit chaque jour et leur exemple n'a guère d'importance, car, je le répète, ne les imite pas qui veut. La liturgie n'est pas le dogme et un instant d'attention prouve

que, mis à part l'espoir du paradis et la crainte de l'enfer, formes traditionnelles où s'enferme avec quelque hésitation le désir de la survivance, l'immense majorité des fidèles ne tient qu'à la liturgie. Enfin l'entêtement irréfléchi dans une opinion et la limitation de l'intelligence qu'il produit fatalement, n'ont jamais porté à personne aucune espèce de profit, ni fondé en faveur d'aucune vérité un témoignage recevable.

III

Quelque effort qu'elle y fasse, l'Eglise romaine n'a pas le pouvoir d'établir une cloison étanche entre les catholiques et la science séculière. S'ils veulent, c'est-à-dire s'ils trouvent en eux-mêmes l'énergie qu'il faut pour échapper à l'hypnose de leur éducation et regarder autour d'eux sans un parti-pris aveuglant, ils peuvent apprendre, savoir et penser; et c'est pourquoi nous avons vu se produire, de nos jours, parmi les plus instruits et les plus clairvoyants d'entre eux, un mouvement, à la fois diffus dans ses manifestations et cohérent dans ses tendances générales, celui-là même que Pie X a condamné et qu'on a nommé le *modernisme*.

C'est un mot très expressif et très juste. Il s'agissait, en effet, de moderniser le catholicisme, opération que l'évolution de la pensée séculière rendait encore une fois nécessaire. Je dis *encore une fois*, car on a bien compris que l'Eglise, au cours de sa longue existence, avait plusieurs fois rencontré semblable nécessité et s'y était, avec plus ou moins de bonne grâce, pliée. Modernistes déjà les évangélistes d'Antioche et saint Paul, quand ils adaptaient la catéchèse apostolique aux postulats essentiels des religions du salut et prêchaient le « mystère » du Seigneur Jésus; moderniste Origène, quand il organisait la grande conciliation de la pensée grecque et de la foi chrétienne; moderniste saint Augustin, quand il faisait le bilan des profits et pertes de la

pensée chrétienne des quatre premiers siècles et instituait, pour tout le haut Moyen Age, sa doctrine composite, où circulent tant de courants de sens différents; moderniste encore saint Thomas, quand il repensait toute la dogmatique de son temps en fonction de la philosophie d'Aristote, qui venait de s'imposer aux Ecoles. L'Eglise, en vérité, semble n'avoir vécu que grâce à ces mises au point successives, à ces périodiques rajeunissements de sa théologie, qui la replaçaient dan le courant de la pensée vivante du siècle.

Dès que l'esprit du XIXe siècle a commencé de déterminer ses caractéristiques essentielles : le sens du doute, le désir de la recherche, la passion de la découverte, l'instinct de la méthode et de la logique scientifiques, il est devenu visible, aux yeux catholiques ouverts sur la vie, qu'une nouvelle adaptation de la vieille religion aux nécessités intellectuelles du dehors s'imposerait bientôt. La conquête des libertés publiques, les agitations politiques diverses, les efforts des nationalités pour se dégager des contraintes où les traités de Vienne les avaient encloses, et aussi une hésitation bien naturelle chez des isolés, en face du bloc romain réfractaire et menaçant, ont retardé la crise, c'est-à-dire la manifestation du malaise de la pensée chez les catholiques instruits. Les plus hardis d'entre eux se sont attachés d'abord, en France par exemple, à conquérir ce qu'ils appelaient « la liberté de l'Eglise », dans un Etat qui s'était bien gardé, tout réactionnaire qu'il fût, d'abandonner la domination sur elle, qu'il tenait de la Révolution.

Il est toujours assez imprudent de jouer avec ce dangereux concept de liberté; qui veut être libre sur un point, qui le veut, du moins, au nom d'un principe, ne tarde guère à mal endurer les contraintes d'où qu'elles viennent. L'exemple de Lamennais illustre cette vérité et, dans une mesure moindre, celui de Montalembert et celui de Lacordaire. Tous trois cherchaient le bien de l'Eglise en luttant de libéralisme politique et social avec

ses adversaires; ils ne touchaient pas à la doctrine et s'attachaient à l'ultramontanisme comme à l'appui le plus solide contre le pouvoir civil. Pourtant, leurs idées déplurent à Rome, qui leur en demanda rudement l'abandon. Les deux derniers se soumirent, mais Lamennais ne le put pas et il se sépara, sinon de la foi, au moins de la société catholique (1834). Il avait douloureusement éprouvé l'incompatibilité du romanisme et de la liberté, non pas seulement de la liberté d'essayer de penser, dans les cadres mêmes de l'orthodoxie, mais aussi de la liberté d'agir contre la tradition politique de la curie. Il était, dès lors, facile de prévoir ce qui arriverait lorsqu'il serait question d'initiatives intellectuelles dans le domaine propre de la dogmatique.

Que ce moment dût venir, personne, certes, n'en pouvait douter, qui, dès la première moitié du XIXe siècle, prenait la peine de comparer le romanisme à la culture dont l'essor des sciences déterminait évidemment les caractères propres. Les libres-penseurs, les premiers, marquèrent l'inconciliable opposition : dès 1829, Jouffroy posait le thème si souvent développé depuis : «*Comment les dogmes finissent*»; Michelet considérait l'Eglise catholique comme un «*astre pâli*», dont les jours étaient comptés. La fin imminente du catholicisme semblait aux «philosophes» d'alors ne plus faire question[1]. Dans le même temps, des catholiques convaincus et demeurés capables de réfléchir s'arrêtaient devant le même problème, non point en France, mais en Allemagne, où la coexistence des centres protestants et catholiques de vie universitaire a toujours imposé plus d'activité que chez nous à la science et à la pensée catholiques. Et ils songeaient à des conciliations qui ne diffèrent guère de celles que proposaient naguère les hommes généreux accablés par l'encyclique *Pascendi*.

De 1815 à 1840, environ, un groupe de prêtres wurtembergeois, dont le plus connu est Moehler, partit de

1. Relisez la préface de l'*Histoire de France*, de Michelet.

cette conviction que l'Eglise était menacée de mort si elle ne changeait pas, si elle n'évoluait pas, pour s'adapter aux besoins nouveaux de ses fidèles. Sachant qu'elle l'avait déjà fait dans le passé, ils crurent qu'elle le devait faire encore dans le présent, et qu'elle le pouvait, sans rien abandonner de l'essentiel de sa doctrine et sans rompre avec sa tradition. Ils cherchèrent à échapper à la contrainte du Livre, en montrant que l'Ecriture n'avait point précédé la tradition, mais qu'elle sortait d'elle, au contraire, et n'avait de vie et, proprement, de sens que par elle; et ils dirent que, par la tradition, le dogme, *virtuellement* complet dès son origine, mais *implicité* seulement dans les deux Testaments, ne se développait que peu à peu, suivant le déroulement continu de la vie religieuse, par quoi la tradition s'éclairait et s'exploitait elle-même sous la constante inspiration du Saint-Esprit [1].

IV

Ces idées-là, ce sont celles qui constitueront l'essence même du *modernisme* d'un Newman ou d'un Tyrrell, et de celui qui s'exprimera dans le fameux livre de M. Loisy, *L'Evangile et l'Eglise*. Elles se perdirent dans le tumulte des agitations politiques du temps où elles étaient nées; elles ne rayonnèrent point hors des milieux théologiques allemands, et, comme aucun scandale n'en sortit, Rome les laissa mourir de leur impuissance. Il est très vrai que la tolérance capricieuse de l'Index se montre parfois assez large pour certaines idées au fond subversives, mais c'est toujours lorsqu'elles s'enferment dans des livres massifs, inaccessibles au commun des fidèles, et isolés. Les écrits qui s'adressent au grand public et ceux où semblent s'exprimer les opinions d'une collectivité sont frappss sans pitié.

De nos jours, ce n'est point sous l'aspect d'un corps

1. Sur ce curieux mouvement prémoderniste, cf. E. Vermeil, *Jean-Adam Möhler et l'école catholique de Tübingen*. Paris, 1913.

de conclusions façonné dans une école de théologiens que s'est manifestée la revendication moderniste; c'est sous celui d'une véritable crise de conscience, étendue et profonde, de tous les *intellectuels* catholiques. De presque tous les pays catholiques, nous avons entendu s'élever, voilà une quinzaine d'années, dans un vaste mouvement de pensée qui rappelle celui de la Réformation, la voix anxieuse d'hommes attachés au catholicisme, qui réclamaient son adaptation à leurs besoins philosophiques et scientifiques, à leur vie intellectuelle et morale[1].

L'organisation présente de l'Eglise les gênait et, au fond, les choquait, parce que trop contraire à l'esprit de l'Evangile et à la tradition primitive; sa centralisation, surtout, leur paraissait excessive et illégitime; l'obligation de l'obéissance passive et silencieuse, en toutes choses et non point seulement en matière de doctrine, de l'obéissance à genoux, que les autorités romaines prétendaient leur imposer, les humiliait; loyalistes de cœur et d'intention, il leur déplaisait d'être traités en esclaves. Mais aussi ils allaient au delà de ces griefs, en somme extérieurs : ils avouaient qu'en fonction des connaissances positives d'aujourd'hui, les dogmes officiels, enveloppés dans leurs formules médiévales, étaient difficiles à entendre. Les plus hardis convenaient même qu'ils ne leur découvraient plus aucun sens pensable. Les traditions les plus vénérables, considérées sous l'angle de la critique et de l'histoire, ne retenaient plus leur confiance, et ils demandaient que ce qu'ils croyaient

1. On lira avec profit, après le recueil, cité plus haut, de M. Rifaux : L. Chaine, *Les catholiques français et leurs difficultés actuelles devant l'opinion*, 2e édition, 2 vol. Paris 1904 et 1908. L'auteur a publié à la suite de son livre tous les articles de journaux qu'il a provoqués ; A. Houtin, *La crise du clergé*. Paris, 1907 et *Histoire du modernisme catholique*. Paris 1913 ; — *Ce qu'on a fait de l'Eglise*. Paris 1912, ouvrage anonyme qui éclaire tous les aspects du problème. — Pour mémoire : Loisy, *Autour d'un petit livre*, 1903; et *Simples réflexions sur le décret Lamentabili*, 1908 ; Le Roy, *Dogme et critique*, 1907 ; — Tyrrell, *Lettre à un professeur d'anthropologie*, 1908, et *De Charybde en Scylla*, s. d.

s'accordât avec ce qu'ils savaient, que leur raison confirmât leur foi, puisque aussi bien, logiquement, l'une ne pouvait pas contredire l'autre. Ils se persuadaient, du reste, que les difficultés de l'ordre doctrinal ne venaient que de la survivance indue des formules désuètes, dont l'abandon nécessaire n'atteindrait en rien les vérités qui les avaient dépassées en s'explicitant; et avec une filiale piété, ils imploraient du Pape les paroles salutaires par lesquelles s'opérerait la « mise au point » qu'ils attendaient.

Ces hommes courageux avouaient tout haut ce que beaucoup d'autres pensaient tout bas. Leur sincérité, qui leur gagnait dès l'abord la sympathie de quiconque sait respecter la pensée, pouvait légitimement leur sembler l'exercice d'un droit imprescriptible de tout homme libre. Et quand ils supposaient que le christianisme, ayant beaucoup changé depuis ses origines, ayant reflété les préoccupations de quantité de milieux différents, pouvait changer encore et s'adapter aux besoins de la pensée moderne, aux exigences du sentiment religieux d'aujourd'hui, ils restaient fidèles à l'enseignement de l'histoire; je crois l'avoir montré. La raison et le droit étaient pour eux, mais le fait les condamnait; ils demandaient l'impossible, car le catholicisme ne pouvait plus bouger à peine de se briser.

Et cela pour trois raisons principales. La première est que l'œuvre d'unification de l'Eglise se trouve aujourd'hui si bien achevée que l'Eglise n'est plus guère que le Souverain Pontife, devant la volonté de qui se courbent, avec plus ou moins de bonne grâce, mais réellement, non seulement tous les fidèles, mais toutes les autorités ecclésiastiques. L'épiscopat a abdiqué entre ses mains; l'ultramontanisme a triomphé des Eglises nationales; et le Pape-roi, absolu et infaillible, tel que l'a rêvé et voulu la Compagnie de Jésus, s'est assis sur le siège de Pierre. Prisonnier de son infaillibilité autant que de sa curie, par quelle inspiration héroïque pourrait-il remonter le cours des temps, renier le passé qui l'a fait et qu'il

incarne, s'abolir lui-même, pour diriger la foi, aussi bien que l'Eglise dans des voies nouvelles, inconnues et effrayantes? Et s'il ne le veut pas entreprendre, comment le faire sans lui et contre lui, sans changer toute l'économie du catholicisme, sans tomber dans la révolte et dans l'anarchie? — La seconde raison, nous la connaissons; c'est que l'Eglise catholique a commis à Trente une imprudence irréparable. Elle a prétendu définir par des mots invariables l'absolument vrai et elle a garanti sa définition, et non pas seulement la vérité sous-jacente à la formule qu'elle en donnait, de l'autorité de son infaillibilité. Comment, sans s'exposer à la désertion de tous les simples, se déjuger aujourd'hui alors que, depuis trois siècles, elle emploie ses efforts à défendre son œuvre envers et contre tout? — La troisième raison enfin, qui l'empêche de se résigner à laisser évoluer ses dogmes, c'est qu'en vérité ils ont achevé leur évolution depuis longtemps, qu'ils sont enfermés dans une formule rigide et qu'ils y dorment d'un sommeil mortel. Il y a trop loin aujourd'hui de l'état d'esprit de saint Thomas à celui d'un de nos philosophes, même catholique d'intention, pour qu'une transition de l'un à l'autre soit possible à établir.

Si, depuis le XIIIe siècle, l'Eglise avait su conserver au catholicisme cette souplesse vivante et cette plasticité qu'il avait connues jusqu'au moment où l'Ecole s'empara de lui, si seulement les Pères de Trente ne l'avaient pas stérilisé en l'immobilisant, en le plaçant délibérément en dehors et au-dessus de la vie religieuse véritable, celle-là même qui leur faisait peur, la distance entre lui et nous serait sans doute plus petite et pourrait plus aisément se franchir. Il est trop tard; la trop longue immobilité doctrinale, cachée par l'agitation des querelles superficielles, a fait son œuvre, et quand les *modernistes* réclament aujourd'hui le rajeunissement des formules dogmatiques, c'est — ils n'osent pas se l'avouer — qu'ils sentent le vide des dogmes anciens et qu'ils en

souhaitent d'autres. Un catholicisme nouveau s'agite obscurément au fond de leurs consciences; ils cherchent à le préciser et ils le substitueraient volontiers au catholicisme médiéval. Au plein de la crise de 1907, l'un des plus hardis de ces réformateurs me disait que l'heure du « catholicisme » était venue et qu'il emploierait tous ses efforts à favoriser son installation dans le monde; et, comme je feignais l'étonnement, et lui disais que « le catholicisme » n'était plus à créer et que je savais où l'aller chercher, mon interlocuteur, presque offensé, me priait de ne pas confondre ceci et cela et de ne point ratifier de mon assentiment la *contrefaçon romaniste.*

Tel était bien, en effet, le sens où la logique devait pousser le mouvement moderniste, et l'Eglise ne s'y est pas trompée. Elle a tout de suite organisé une résistance énergique, dont l'intrépide mysticisme de Pie X a accepté toutes les conséquences : elle a fulminé les anathèmes; elle a menacé, serré à fond tous les liens de la discipline et frappé sans pitié les obstinés. Elle a si bien fait qu'elle a réduit au silence ou à l'exode tous les clercs modernisants et les laïques zélés qui les avaient suivis ou encouragés, en sorte qu'il semble qu'on ne doive plus parler aujourd'hui du *modernisme* qu'au passé. Mais ce n'est là qu'une apparence, car les causes qui l'avaient engendré durent toujours. Ce qui semble évident, toutefois, c'est qu'elles ne pourront jamais plus agir que contre la Papauté; j'entends qu'avant de rien entreprendre il leur faudra désormais réduire le Pape à merci.

Quand la tourmente s'est levée, Rome a cherché une consolation et une raison d'espérer dans l'explication simpliste où elle s'est toujours complue et qui lui a si longtemps suffi : c'est Satan qui souffle partout la vanité de la fausse science! Elle ne peut dire autre chose, car comment reconnaîtrait-elle que la religion vit entièrement dans la pensée des hommes, laquelle a changé, depuis le XIIIe siècle, et que la vérité n'est plus là où les scolastiques la sentaient, où les Pères de Trente ont

cherché à la fixer, où les Jésuites ont prétendu la maintenir?

L'attitude de Pie X, renouvelant par son décret *Lamentabili* l'erreur du *Syllabus*, a été, dit-on, inintelligente. C'est possible; mais elle a été aussi logique et nécessaire, et, toutes réserves faites sur « la manière », qui est assurément considérable, Léon XIII lui-même n'en aurait pu prendre une autre. En soi l'entêtement héroïque du Pontife avait quelque chose d'admirable et de touchant; il exprimait non sans noblesse, dans le domaine de l'esprit, le rêve de théocratie intégrale que le romanisme croyait et croit encore avoir réalisé dans l'Eglise.

Il est demeuré en apparence victorieux parce que ses adversaires n'ont pas osé lui résister ouvertement, comprenant bien que s'élever contre le Pape, c'était, présentement, renier le catholicisme; parce qu'ils ne pouvaient engager la bataille contre le Pontife à l'intérieur de l'Eglise; parce qu'ils n'ont pas su se grouper, par défiance les uns des autres et aussi par manque d'une doctrine commune [1]; enfin parce qu'ils ont craint un schisme.

Le concile du Vatican en avait provoqué un, celui des *Vieux catholiques*, qui dure encore en Allemagne et en Suisse, mais qui n'a pu constituer qu'une petite Eglise dissidente. Les quelques tentatives individuelles qui sont sorties du modernisme, en France par exemple, ont eu beaucoup moins de succès encore : l'*Eglise catholique, apostolique et française* n'a connu qu'une existence éphémère et médiocre.

Est-ce à dire que la victoire du Pape [1] lui ait assuré la calme jouissance de l'avenir, ou qu'elle lui ait seulement donné une chance de vaincre la vie? Assurément non, car, aux yeux de l'historien indépendant, le catho-

1. C'est réellement l'Encyclique qui a construit le *modernisme*, en amalgamant des vues et des opinions fort diverses d'origine et de sens. Il y avait assurément alors un *esprit moderniste*, des tendances à moderniser l'Eglise et le dogme, mais nullement un corps de doctrines qui s'opposât à celui de l'orthodoxie.

licisme orthodoxe romain apparaît comme un phénomène du passé, depuis longtemps arrivé au terme de son évolution, achevé, cristallisé, mort[1]. La cohésion de l'Eglise, sa forte discipline, la persistance de l'hypnose atavique, la ténacité des rites, la survie des superstitions, qu'un long parasitisme fait confondre avec la doctrine qui les a nourries, autant de causes d'illusions, qui cachent mal la réalité. Et ce n'est pas en surélevant les murs de ses séminaires, pour que n'y entrent ni l'air ni la lumière du dehors ; ce n'est pas en décrétant l'ignorance et en excommuniant la curiosité, que Rome gardera ses clercs indéfiniment de la contamination mortelle de la vie. Il est incontestable que beaucoup de nos contemporains, encore, trouvent dans les cadres du catholicisme, réglé et régi par la théologie romaine. les satisfactions que leurs besoins religieux réclament. Ils y épanouissent surtout ce sens de la *communion*, qui est si puissant en nous, et ce besoin du *credo ne varietur*, qui nous fait si aisément accepter comme le Vrai absolu l'immobilité aveugle. Ceux-là considèreront comme une sottise blasphématoire l'opinion que je viens d'exprimer ; quoi de plus naturel? Mais leur très respectable indignation ne prouve pas qu'ils aient raison et c'est, pour leur conviction, un bien faible argument que de faire état de conquêtes plus ou moins nombreuses et vraiment illusoires opérées par l'Eglise. parmi des hommes ignorants, mystiques ou irréfléchis. Combien donc de savants sont revenus à la foi romaine, qui l'avaient perdue pour l'avoir étudiée? Voilà qui prouverait quelque chose et serait le glorieux miracle de l'Esprit; car l'ardeur des fidèles, le zèle des clercs, fussent-ils poussés jusqu'au martyre, ne sauraient rendre

1. Il ne semble pas, du reste, que Pie X se soit fait beaucoup d'illusions sur la valeur de sa victoire ; jusqu'à sa mort (1914) le modernisme a été son cauchemar et, depuis, son successeur a également laissé voir des inquiétudes de même sens. Cf. Ch. Guignebert, *Le problème religieux dans la France d'aujourd'hui*. Paris, 1922, ch. VIII.

témoignage que de la sincérité d'une conviction personnelle. Ils ne possèdent, selon le jugement droit de la raison, aucune valeur apologétique au regard d'un système de métaphysique ou d'un symbole de foi.

Je ne prétends pas que nous, qui vivons actuellement, nous verrons se fermer la dernière église. Le dernier temple n'a pas été déserté du jour où le paganisme olympique n'a vraiment plus rien représenté que les rites d'un passé religieux historiquement clos. Je dis seulement que le catholicisme, parce qu'il s'est fermé la vie au XVIe siècle, en s'interdisant d'évoluer désormais avec assez d'ampleur pour s'adapter aux besoins des générations successives de penseurs religieux, s'est rendu incapable de le faire aujourd'hui sans subir un bouleversement de fond en comble, qu'il ne peut d'ailleurs s'imposer de lui-même. Les précautions mêmes que les philosophes du XVIIe siècle, un Descartes ou un Leibnitz ont prises pour ne pas le heurter, lui ont rendu le détestable service d'assurer son immobilité en fortifiant sa sécurité. Aujourd'hui, le maintien de cette immobilité s'attache étroitement aux intérêts politiques, spirituels et matériels de la Papauté, et c'est là encore une autre force qui la protège. Le catholicisme repose en fait sur la volonté d'un homme qui ne peut renoncer au passé sans risquer de voir s'effondrer sa puissance et son prestige, d'un homme qui est devenu comme *un dogme en chair et en os*. Une inéluctable fatalité pèse donc sur la destinée du catholicisme romain.

Il se peut qu'une religion nouvelle sorte un jour de lui, qu'un principe actif de *revival* religieux jaillisse de ses ruines ; mais, en tant que catholicisme proprement dit, c'est-à-dire en tant qu'il est une des formes historiques définies du christianisme, son rôle paraît virtuellement terminé dans le monde. C'est un grand foyer encore rouge, mais que rien n'alimente plus, qui s'éteint lentement et où déjà le froid de la mort est entré. Selon toute apparence, le vent du siècle à venir dispersera ses cendres

CONCLUSION

I. *En quoi les Occidentaux n'ont jamais compris le christianisme.* — Comment ils se le sont adapté. — Ils en ont fait un code théologique. — *Sa réalisation dans l'Eglise catholique.* — Caractères propres de cette construction grandiose. — Christianisme d'apparence de la masse des fidèles. — Essence véritable de cette religion.

II. *La seconde action de l'Orient sur le christianisme au Moyen Age.* — Prédominance des influences du milieu social et intellectuel sur la religion pratique. — Comment les adaptations successives de cette religion maintiennent son contact avec la vie. — *Logique de la crise où le catholicisme a fini par aboutir.* — Conditions différentes pour les Eglises protestantes et l'Eglise grecque. — L'issue inévitable.

I

En terminant une précédente étude sur *Le christianisme antique*, j'ai cru pouvoir écrire : « *en rigueur les Occidentaux n'ont jamais été chrétiens* »; il me semble que le présent livre apporte la justification de ce jugement d'apparence si paradoxale.

Il ne s'agit pas de savoir si les hommes d'Occident se sont crus chrétiens — cela ne fait aucun doute — et s'ils ont apporté à la consolidation de leur christianisme une persévérance souvent redoutable aux infidèles et aux incrédules — cela non plus n'est pas en question ; — il convient de se demander s'ils ont vraiment adopté et pratiqué *la même religion* que celle dont la foi et la pensée orientales avaient, du Ier au IIe siècle, déterminé la substance et l'esprit. Pour qui regarde de près la réalité,

la réponse ne peut être que négative. Et voici d'abord la dangereuse imprudence que les Occidentaux ont commise dès qu'ils ont pris contact avec le christianisme et l'ont adopté, l'imprudence qu'ils ont aggravée patiemment au cours des âges. De la souple doctrine, composite et nuancée, qui portait en elle des possibilités d'adaptation quasi indéfinies, pourvu qu'on ne la pressât pas trop brutalement, ils n'ont saisi que la lettre; leur esprit juridique et formaliste, trop souvent subtil sans profondeur et ergoteur sans élévation, y a vu la matière d'un code théologique, logiquement construit, c'est certain, mais aussi étroit, rigide, mal accueillant et qui, par suite naturelle, a manifesté la prétention singulière de s'imposer à l'adhésion et à l'usage des hommes les plus dissemblables. Le bon sens voulait qu'il n'y réussît pas, ou, du moins, qu'il n'y réussît qu'en apparence. C'est bien ce qui s'est produit.

Il n'y a pas à nier les résultats de la transposition du christianisme en Occident; ils sont d'importance, puisqu'ils se combinent et, pour ainsi dire, se résument dans la constitution de l'Eglise catholique. Fortement assise sur les bases d'une théologie à la fois dogmatique et morale, qui règle la croyance et la conduite pratique des fidèles, étayée de part et d'autre par une liturgie qui embrasse toute l'existence de l'homme, de sa naissance à sa mort et même au delà de sa mort, et par une législation canonique qui organise sa discipline et authentique son autonomie, cette réalisation pratique de l'idée catholique inhérente au christianisme essentiel, est incontestablement puissante et grandiose. Mais, dans son achèvement, qui est le *pontificalisme* et, en dernière analyse, le *romanisme*, elle paraît presque aussi politique que religieuse. Il se rencontre même très souvent, au cours de son histoire et particulièrement de la plus récente, des occasions où l'on peut à bon droit se demander si elle n'est pas surtout politique. Depuis le temps où l'autorité du Pape est acceptée des autres

clercs comme la gardienne de la discipline et la norme, sinon encore le principe, de la doctrine, l'Eglise fait, au fil des siècles, figure de monarchie théocratique plus souvent que d'expression de l'Evangile, ou de société religieuse.

D'autorité, et avec l'appui du bras séculier, la dogmatique orthodoxe importée d'Orient et, vaille que vaille, adoptée par les Occidentaux ingénus, a donc établi les cadres de la vie religieuse de l'Occident; elle a même, en plus d'un cas, déterminé ses formes, mais elle n'a pas triomphé de son esprit, qu'elle n'a pas même ramené à l'unité. Pendant qu'au cours des âges les doctes, selon leurs talents et sous l'action d'influences étrangères au christianisme proprement dit, raisonnaient sur les articles du code théologique, les expliquaient, les commentaient, en tiraient une jurisprudence de la foi, pendant que la fantaisie des mystiques s'égarait dans les marges, la masse des fidèles qui subissait ses contraintes redoutables, ne le comprenait ni ne le sentait, n'en vivait vraiment ni par l'esprit ni par le cœur. Chrétiens de nom, mais pénétrés seulement par la légende chrétienne et nourris de formules répétées par eux passivement, ces hommes-là — l'immense majorité des prétendus chrétiens — restaient païens de fait, et ils le sont encore au sein de la communauté catholique.

Leur sentiment religieux s'est, si j'ose dire, recouvert d'un vêtement chrétien, à mesure qu'ils cédaient à la conversion; mais, dans ses éléments constitutifs « autochtones », du reste fort divers d'un groupe à l'autre, il remonte dans le temps beaucoup plus haut que le christianisme. Il plonge ses racines en un sol antique, que le folklore nous permet encore aujourd'hui d'atteindre et d'explorer. Dans les habitudes de dévotion et même les croyances de nos campagnes, *de celles-là surtout qui se disent le plus énergiquement chrétiennes et qui sont réputées telles*, subsistent encore à l'heure présente d'abondants débris d'une matière religieuse qui ne doit

rien à la métaphysique non plus qu'à la mystique de l'Orient. C'est elle qui a, pour l'essentiel, c'est-à-dire pour ce qu'ils en ont vraiment vécu et compris, constitué la substance de ce christianisme occidental, en s'incorporant à lui irrésistiblement. Et c'est pourquoi j'ai dit qu'en rigueur les Occidentaux n'ont jamais été chrétiens.

Parfois ils ont paru comprendre quelque chose de l'esprit de la Bible ou de celui de l'Evangile : c'est quand ils y ont cherché, dans l'excès de leurs maux, la formule de leurs revendications sociales et la justification de leurs colères. Mais ni la Bible ni l'Evangile ne se confondent avec le catholicisme issu de saint Augustin, revu par saint Thomas et confirmé par les Jésuites ; pas plus que l'âme évangélique de saint François, *le petit pauvre de Dieu*, ne prévaut contre l'esprit de la curie romaine.

II

Je viens de rappeler l'action sur la religion occidentale, au cours du Moyen Age, d'influences profondes qui étaient essentiellement étrangères au christianisme d'Orient ; dans le même temps, comme une seconde vague de pensée orientale a déferlé sur elle. Une série d'influences helléniques et hellénistiques est venue imposer à sa théologie des thèmes de spéculation qui ont su y prendre de la place, et des méthodes de raisonnement qui se sont bientôt révélées souveraines. J'entends parler des thèses du pseudo Aréopagite, toutes chargées de néo-platonisme, de la dialectique et de la métaphysique d'Aristote et des commentaires d'Averroès. Assurément, cette action seconde n'apportait pas avec elle beaucoup plus de chances que jadis le gros de la pensée orientale, déjà incorporée à la dogmatique orthodoxe du IVe siècle, de pénétrer à fond la mentalité religieuse des Occidentaux ; je veux dire d'être intégralement comprise par elle. Mais, du moins, très active extérieu-

rement, très persistante dans son développement, elle a déterminé, chez les docteurs de l'Ecole, l'orientation et les procédés de leurs réflexions théologiques et philosophiques, la matière de leurs spéculations, la forme de leurs discussions. Surtout elle a multiplié pour eux les occasions de raffiner, de combiner des concepts inintelligibles au commun des hommes, de jongler avec des formules et d'organiser des mots.

Ce qu'il importe de ne pas oublier, c'est que le sentiment religieux, comme la morale de ces prétendus chrétiens, que furent toujours à peu près tous les laïques et la plus grande partie des clercs d'Occident, ont été déterminés et dirigés par leur culture intellectuelle et leur condition matérielle, bien plus que par la dogmatique et la discipline de l'Eglise, réduite à justifier, à régler et, quand elle le pouvait, à conduire ce qu'elle n'avait pas, selon le cas, provoqué ou empêché. Il suffit, pour s'en persuader, de savoir d'où procèdent, par exemple, les Croisades ou la construction des cathédrales, que l'on cite si souvent comme preuve de l'intensité de la foi chrétienne du Moyen Age occidental : ce n'est pas de la théologie de saint Augustin, mais c'est d'un certain milieu social et intellectuel. Dans son esprit, dans ses pratiques, dans ses intentions et même dans sa substance complexe, le christianisme populaire et réel de l'Occident, jusqu'à nos jours, n'est, je le répète, qu'un paganisme syncrétiste sous un vêtement d'Orient. Si donc actuellement les hommes qui plaçaient leur confiance en lui s'en détachent, à mesure que leur esprit s'ouvre aux lumières du présent, si, sourdement, leur conscience réclame une autre nourriture religieuse, il ne faut point compter, pour arrêter leur désertion ou guérir leur indifférence, sur ces affirmations dogmatiques qu'ils ont subies depuis si longtemps sans les jamais entendre.

Cette crise redoutable a sévi dans le catholicisme, particulièrement, parce que la Papauté a prétendu y contrarier la vie et s'abstraire du mouvement qui la

manifeste. Le mal n'est devenu sans remède et vraiment évident que lorsqu'elle a pu réussir dans son entreprise, du concile de Trente à celui du Vatican. Jusqu'alors une évolution, marquée par une série d'adaptations, avait maintenu le contact entre la réalité religieuse et sa théorie. Aujourd'hui aucune évolution n'est plus possible et il n'est d'autre remède au mal que dans une révolution.

La situation est différente tout à fait dans les Eglises protestantes, parce que nulle contrainte centrale ne les retient dans des formes désuètes de vie religieuse, et parce que cette liberté a permis à tous leurs fidèles assez réfléchis pour échapper à l'automatisme cultuel et au psychasthénisme clérical — les deux maladies mortelles de la confession romaine, — de se débarrasser peu à peu de tous les éléments prétendus chrétiens, à tort ou à raison, dont leur conscience religieuse ne savait plus que faire. En conséquence, l'unité de croyance s'est évidemment éparpillée chez eux en une poussière d'individualismes, mais l'*idée chrétienne* les domine encore tous et elle est en eux toujours vivante ; elle continue au moins de féconder leur vie morale et leur spiritualisme ; et les choses peuvent durer ainsi presque indéfiniment. On entend bien que, là non plus, le christianisme authentique de l'Orient n'existe plus, ou, pour mieux dire, n'a jamais existé, et que c'est une aussi grave erreur de croire qu'on le trouve dans l'Ecriture que de le chercher dans la tradition romaine. On entend bien encore que le Maître que vénèrent et suivent les protestants libéraux n'a plus guère de ressemblance avec le Jésus de l'histoire que n'en garde le Christ catholique. Mais, au moins, le protestantisme a-t-il pu éviter de se mettre en contradiction mortelle avec la science et l'esprit modernes ; en pratique il s'est modernisé.

L'Eglise grecque, elle, ne l'a point fait plus que le catholicisme et, depuis longtemps, elle semble bien incapable d'entendre ce qu'elle enseigne ; la pensée hellénique est morte en elle depuis saint Jean Damascène. Mais elle

a eu la chance que, jusqu'à nos jours, ses fidèles n'ont point, pour ainsi dire, bougé. Le monde moderne s'est fait à côté d'eux et sans eux; la science ne les a pas troublés, la critique leur est demeurée tout étrangère. Mais voici que cela va changer, que l'écroulement du tzarisme, intéressé à entretenir l'*obscurantisme* dans la sainte Russie, y annonce, nonobstant le trouble qui s'y prolonge, l'aurore du *temps des lumières*; que les peuples balkaniques vont entrer dans le mouvement de la vie occidentale; que les sujets orthodoxes du Grand Turc vont cesser de concevoir leur existence politique et leurs groupements ethniques en fonction d'une confession religieuse. L'heure de la *laïcisation* de la culture va sonner pour tous ces peuples. Leur éveil sera lent sans doute, mais il est déjà commencé et, quand il sera parfait, l'Eglise grecque, profitant de ce qu'elle n'est point liée par un concile de Trente, trouvera peut être le moyen de s'adapter aux besoins religieux nouveaux qui s'affirmeront alors. On peut douter qu'elle y réussisse; mais, si elle n'y réussit pas, on peut être certain qu'elle périra.

Le catholicisme, devenu le romanisme, ne peut plus évoluer; il a écarté, comme un péril mortel, la séduction de la Réformation et alors il a rompu délibérément les ponts entre le monde vivant et lui. Quelle peut donc être pour lui l'issue de la crise où sa longue existence l'a conduit? Il ne semble pas, en logique comme en histoire, qu'il en puisse trouver une autre que celle qui nous reste à tous quand nous avons épuisé nos forces et rempli le nombre de nos jours : se décomposer et disparaître, rendre à la nature les éléments qu'elle lui a prêtés, pour qu'elle en use de nouveau à son gré. Ainsi, d'ailleurs, finissent toutes les religions, qui, comme les organismes vivants, naissent d'un besoin, se nourrissent de la mort, meurent de la vie, chaque jour un peu, et retombent finalement au creuset éternel.

TABLE DES MATIERES

PREMIÈRE PARTIE

LE MOYEN AGE. — LA THÉOLOGIE ET L'ÉGLISE

DEUXIÈME PARTIE

LES TEMPS MODERNES. — LA POLITIQUE ET LE ROMANISME

282. - Paris. — Imp. Hemmerlé, Petit et Cie. (3-22).

